

Exeg.

255

h

Æg. 255^h

Siestel

JAKOB'S

ALBERT



DER
SEGEN JAKOB'S

IN GENES. XLIX

HISTORISCH ERLÄUTERT

VON

LUDWIG DIESTEL,

LICENTIATEN UND PRIVATDOCENTEN DER THEOLOGIE
AN DER UNIVERSITÄT ZU BONN.

BRAUNSCHWEIG,

C. A. SCHWETSCHKE & SOHN.

(M. BRUHN.)

1853.

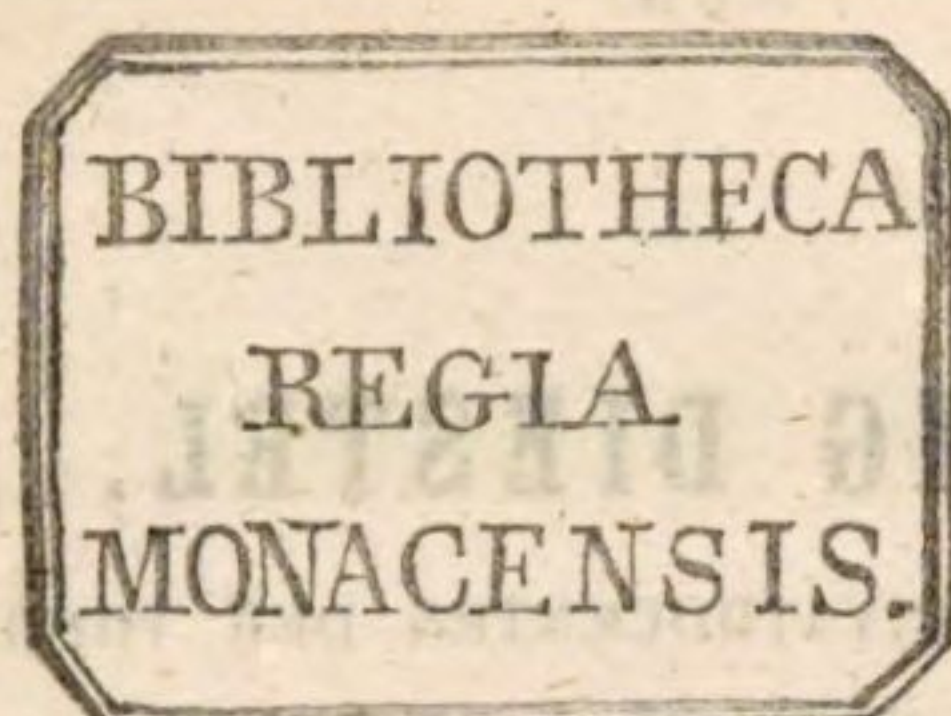
334. B.

DER

SEGEN JAKOB'S

IN GENES. XLIX

HISTORISCH ERLAUTERT



BRACHSCHNEID.

G. A. SCHWETSCHKE & SÖHNE

(M. BRUNN)

1853

V o r w o r t.

Als ich im vorigen Winter behufs der Vorlesungen die übliche, früher auch von mir getheilte Ansicht über die historischen Beziehungen im Segen Jakobs aufs neue gründlich zu prüfen unternahm, erwiesen sich mir unvermutheter Weise die gewöhnlichen Argumente, mit denen man sie zu stützen pflegt, als unhaltbar, ohne dass ich der entgegengesetzten Ansicht unbedingt hätte beifallen können. Mit Behutsamkeit weiter forschend, kam ich wider Erwarten zu dem historisch-exegetischen Resultate, dessen Entwicklung ich in diesen Blättern versucht habe. Da ich auf jedem Schritte der Untersuchung allseitige Unbefangenheit und eingehende Gründlichkeit anstrebte, da ich selbst jeden Wunsch nach einem einheitlichen Ergebniss, der nur zu leicht irre führt, zurückzuhalten mich bemühte; so darf ich vielleicht die Hoffnung wagen, auf einige bisher mit Unrecht übersehene Punkte aufmerksam gemacht zu haben. Das Gepräge dieser allmählichen Entstehung trägt auch die vorliegende Abhandlung; denn ich hatte keinen Grund, dasselbe in der Darstellung meiner Untersuchungen zurücktreten zu lassen.

Dass ich nun in einer Schrift, die mich beim gelehrten theologischen Publikum erst einführen soll, diese historisch-exegetische Frage behandle, und nicht einen Stoff wählte, der dem Mittelpunkte des Alten Bundes näher liegt, etwa aus dem Gebiete der biblischen Theologie, ist mehr Zufall als Absicht. Ursprünglich war diese Abhandlung für die „Theolog. Studien und

Kritiken“ bestimmt; doch wurde sie mir unter den Händen zu gross, als dass sie in Einem Hefte dieser Zeitschrift hätte Aufnahme finden können.

Leider kam mir Knobel's Commentar zur Genesis erst nach Absendung des Manuscriptes zu Gesicht, und ich konnte ihn daher nicht mehr benutzen. Doch finde ich, dass ich die meisten seiner Erklärungen soweit als nöthig schon berücksichtigt habe, indem er meist Gesenius, Tuch oder Ewald gefolgt ist. Er setzt den Segen in Davids Zeit und muss daher auch Schiloh appellativisch fassen.

Schliesslich bemerke ich noch, dass die Abhandlung streng genommen den Titel führen müsste: „Entstehungszeit des Segens Jakobs“; aus rein sprachlichen Gründen habe ich den jetzigen etwas ungenaueren gewählt.

Bonn, den 11. März 1853.

Der Verfasser.

I n h a l t.

	Seite
Einleitung	1
I. Die Vorfragen	8
Das Haus Jakobs	9
Die Zwölfzahl der Söhne	13
Die Situation	16
Behältlichkeit des Liedes	18
Der Eingang	21
II. Die specielle Untersuchung	29
1. Ruben	30
2. Simeon	37
3. Levi	42
4. Judah	48
5. Sebulun	67
6. Issaschar	73
7. Dan	79
8. Gad	86
9. Asser	90
10. Naftali	95
11. Josef	99
12. Benjamin	106

	Seite
III. Die Schlussfragen	107
1. Der Character des Liedes	107
2. Der dichterische Werth	109
3. Das Verhältniss zum Segen Mosis	114

Einleitung.

Bei der überreichen Literatur, welche jenes alte Denkmal hebräischer Poesie, der Segen Jakobs, hervorgerufen hat, muss es ebenso misslich als überflüssig erscheinen, noch neue Forschungen über denselben zu veröffentlichen. Jenes wäre aber nur dann der Fall, wenn die Schwierigkeiten dieser Urkunde so bedeutend wären, dass sie aller Lösung spotteten und die Exegese sich gestehen müsste, trotz aller Anstrengungen bisher keine Fortschritte hierin gemacht zu haben; dieses, wenn man bereits zu einem ziemlich allgemein anerkannten und festbegründeten Resultate gekommen wäre. Aber weder das Eine noch das Andere können wir behaupten. So zweifelhaft und dunkel auch noch manches geblieben ist, so sind doch durch vereintes Streben viele Schwierigkeiten glücklich gelöst und manche früher herrschende Auslegung findet heute kaum mehr einen einsichtsvollen Vertreter, so dass wir auch in Betreff der übrigen Stellen ein Gleiches erwarten dürfen. Was aber den zweiten Punkt betrifft, so lehrt auch nur ein flüchtiger Blick in die Literatur der letzten dreissig Jahre, dass eine Einigung in der Hauptfrage, in welcher Zeit nämlich das Gedicht entstanden sei, sobald noch nicht zu hoffen stehe. Ja es scheint jener bedenkliche Zustand eingetreten zu sein, dass auf der einen Seite der theologischen Forscher die Aechtheit, auf der andern die Unächtheit beinahe zum Axiom geworden ist. Ein eingehendes Berücksichtigen der gegnerischen Gründe geschieht nur sehr selten, und der Gewinn eines allgemeingültigen Resultates, der letzte Zweck des wissenschaftlichen Austausches, scheint mehr als je in die Ferne gerückt. Lügen als Bedingnisse einer Verständigung rein principielle Gegensätze beiden Ansichten zu

Grunde, so wäre dies wohl erklärbar: aber von beiden Seiten her weist man jede „dogmatische Voraussetzung“ in der Forschung entschieden zurück; man will sich nur auf dem Boden einer grammatisch-historischen Exegese und Kritik halten.

Die lebhaften Verhandlungen über Aechtheit und Unächtheit des Segens ¹⁾, wie sie im vorigen Jahrh. geführt waren, setzten sich auch in diesem fort. Wir wollen versuchen, im Folgenden wenigstens die Hauptpunkte der Entwicklung unsrer Frage aus den letzten Jahrzehenden anzugeben.

Wenn auch Friedrich (1811) ²⁾ beweisen wollte, der Segen sei in die Salomonische Zeit zu setzen und wahrscheinlich habe Nathan ihn verfasst, so that er dies freilich mit vieler Ausführlichkeit, aber nicht in der Art, dass seine Gründe wirklich treffend gewesen wären. Mit besondrer Mühe sucht er darzuthun, dass Jakob der Verfasser nicht hat sein können. Dabei postulirt er für den Erzvater eine Prophetengabe, wie sie nie und nimmer dagewesen ist, vollends nicht in Israel; sein Begriff davon ist eine mindestens höchst wunderliche Carricatur der wahren Idee. Mit diesem Postulate lässt sich denn vieles machen: in aller Breite erzählt uns der gelehrte Autor, was Alles der greise Patriarch, wäre er Prophet gewesen, seinen lieben Kindern aus der künftigen Geschichte hätte erzählen müssen. Er selbst stellt den Kanon auf, man müsse auf das späteste Ereigniss sehen, welches sich da angedeutet finde: dies sei Judas Gelangen auf den Thron, mithin sei der Segen nach-davidisch, „eine Dichtung, welche dem Erzvater einer seiner spätern Nachkommen zur Feier einer merkwürdigen Begebenheit in den Mund legte.“ (Einl. S. III. u. 51.) Aber jenem Postulate und diesem Kanon lag eine Ansicht von der Weissagungsgabe zu Grunde, auf deren Billigung nicht gerechnet werden konnte. Es giebt doch in der That eine Mitte zwischen dem vollkommenen Wissen der künftigen Geschichte, gleich einem auswendig ge-

1) Siehe d. Literatur bei Rosenmüller und Bohlen. Leider konnte ich der Abhandlungen von Knapp, Heinrichs, Plüschke, Mössler, Fischer nicht habhaft werden. Doch dürften dieselben nichts von Belang erhalten, was nicht schon in die neueren Bearbeitungen unsres Gegenstandes längst übergegangen wäre.

2) Der Segen Jakobs, eine Weissagung des Propheten Nathan. Breslau 1811.

lernten, und dem absoluten Nichtahnen eines kommenden Geschicks, zwischen der überspannten und der völlig geleugneten Prophetie. Deshalb wiederholt auch Rosenmüller in der dritten Ausgabe seiner Scholien (1821) die Ansicht von der Aechtheit des Segens, hie und da mit treffenden Winken, aber ohne auf die Schwierigkeiten dieser Ansicht näher einzugehen. Kein Wunder daher, dass sich bald darauf Bleek ¹⁾ für spätere Abfassung erklärte. — Einen werthvollen Beitrag zur Lösung der Frage lieferte Stähelin ²⁾. Er geht auf die einzelnen Ausprüche und ihre Beziehung mit Sorgfalt ein, bringt interessante arabische Parallelen, und versucht, wenn auch nur andeutungsweise und nicht durchgängig, die Unmöglichkeit einer spätern Abfassung darzuthun. Diese durchaus vorurtheilsfreie Stellung zeichnet ihn, wie Bohlen richtig bemerkt, vor andern Apologeten rühmlich aus. Leider brachte er mehrere Deutungen, die einer genaueren Prüfung nicht Stand hielten; und das ist die Ursache, weshalb auch andre beachtenswerthe Bemerkungen von den späteren Exegeten mehr als recht war übersehen wurden. Auf einige kommen wir unten zurück. Hengstenberg ³⁾ bekannte sich zu derselben Ansicht, ohne aber die Interpretationen Stähelin's zu billigen. Er erinnert daran, wie leicht sich ein solches Gedicht mündlich habe fortpflanzen können, und macht auf den eigenthümlichen Character desselben in poetischer Hinsicht aufmerksam: von vielen werde es überschätzt. Auf beides sind bis jetzt die Gegner seiner Ansicht gründliche Antworten schuldig geblieben. Für den Hauptgrund, aus dem man die Aechtheit leugne, erklärt er den, „dass sich in diesem Stücke klare Beziehungen auf die spätere Geschichte finden, von der Jakob auf natürlichem Wege nichts wissen konnte.“ Mit solchen Behauptungen war aber nichts gemacht. Wenn auch bei manchen der Unglaube an die Möglichkeit so bestimmter Prophetieen ihr Urtheil bestimmte, so doch nicht bei Allen. Es wäre nöthig gewesen, auf die Frage einzugehen, inwieweit die Bestimmtheit in den Offenbarungen der Propheten gehen könne. Von göttlicher Seite her, woher die Offenbarung kommt,

1) Biblisch - exegetisches Repertorium hgg. v. Rosenmüller. I, S. 32. 33.

2) Animadversiones quaedam in Jacobi vaticinium. Basileae 1827.

3) Christologie des Alten Testamentes 1829. I, 1, 59 ff.

liess sich natürlich keine Grenze festsetzen, ohne in Abhängigkeit von dogmatischen oder philosophischen Gottesbegriffen zu gerathen; auf die alltägliche Empirie und den Umkreis gewöhnlicher Erfahrung durfte man bei ausserordentlichen Erscheinungen gar nicht bauen; wohl aber konnte aus der prophetischen Analogie, aus der vorliegenden Menge von prophetischen Weissagungen wenigstens ein sehr wahrscheinlicher Inductionsbeweis geführt werden, die anderweitige kritische Sicherheit vorausgesetzt. So bliebe man auf rein historisch-exegetischem Boden. Vorher aber freilich muss das Maass des prophetischen Gehaltes im „Segen“ genau bestimmt werden. Allein weder das Eine noch das Andere geschah. — Auch Ranke und Drechsler brachten in ihren kritischen Schriften über die Genesis nichts Neues bei, was die Frage weiter geführt hätte. Von entgegengesetzter Seite hielt Bohlen¹⁾ an der früheren Ansicht fest, mit dem Bekenntniss, dass der Segen Jakobs eine specielle Weissagung enthalten würde, wäre nicht damit für den unbefangnen Forscher der jüngere Ursprung des Gedichtes sofort gegeben. Dennoch leistet er im Kampfe gegen die Aechtheit nicht Unerhebliches; er sucht wenigstens nach kräftigen Gegen Gründen. Freilich hing sein Urtheil mit seiner ganzen Auffassung des geschichtlichen Inhaltes unsres Pentateuchs in so bedenklicher Weise zusammen, dass er für dasselbe schon deshalb auf geringe Zustimmung rechnen konnte. Gegen ihn trat bald Bleek²⁾ in die Schranken. Die kleine Abhandlung, in der dies geschah, bezeichnet doch trotz ihres geringen Umfangs in mehrfacher Hinsicht einen bedeutenden Fortschritt. Nicht nur gab er für die kritische Frage nach der schriftstellerischen Einheit der Genesis mit der eigenthümlichen Genialität seines ruhigen Scharfblicks ungleich bestimmtere Gesichtspunkte als Stähelin und Ewald (1830 f.), und vollends Bohlen, sondern er trennte auch davon scharf die Frage nach der Historicität des überlieferten Stoffes. Schon diese entschiedene Trennung war von sehr bedeutendem Werthe, so einfach sie ist; und wir wären viel weiter, als wir sind, hätte man jene beiden Fragen

1) Die Genesis historisch-kritisch erläutert. Königsberg 1835.

2) De libri Geneseos origine atque indole historica observationes quaedam contra Bohlenium. Bonnae 1836.

stets scharf geschieden und nicht, wie es fast immer geschah, unklar in einander gemischt. Mit grosser Evidenz wies er auf allen Punkten die oft leichtfertigen Angriffe Bohlen's zurück und in ihrer völligen Unwahrscheinlichkeit nach, ohne selbst im Geringsten auf dogmatische Ansichten zurückzuflüchten. Auch in unsrer Frage gab er die treffendsten Winke. Er bestreitet Bohlen's (u. a.) Ansicht, als gehöre der Segen in die Salomonische Zeit, so nachdrücklich, dass man diese Meinung für abrogirt betrachten kann. Obgleich er selbst sich nicht für die Aechtheit des Liedes, wie es uns vorliegt, entscheidet, so ist doch dies sein Urtheil sehr behutsam ausgesprochen. Seine ganze Anschauung von dem historischen Gehalte der Genesis brachte dies mit sich. Ueberall zeigt er, wie eine antiquissima Hebraeorum traditio als Quell der Erzählungen anzunehmen sei; aus ihr sei auch unser „Segen“ hervorgegangen. Er schied also zwischen dem ächten alten Kerne und den Veränderungen, welche bei einer spätern Conception vorgingen, bei der Beziehungen auf spätere Volksgeschichte miteingelaufen seien. Waren also uralte Elemente da, so musste sich als weitere Aufgabe dies ergeben, das Alter jener alten Elemente zu bestimmen, sowie die späteren mit klaren Gründen als solche zu erklären, mithin die Urform des „Segens“ genau zu ermitteln. — Tuch¹⁾ förderte in seinem höchst verdienstvollen Commentare unsre Frage nach einer Seite hin, aber auch nur nach Einer. Indem er, Bleek folgend, den Segen in das Ende der Richterperiode setzte, suchte er genau die Ereignisse auf, welche in dem Gedichte angedeutet seien. Auf die Untersuchung, was alte Tradition, was späterer Zusatz sei, liess er sich nicht ein; die Ansicht von der Aechtheit des Segens beruht nach ihm lediglich auf dogmatischem Vorurtheil, und untersuchen, ob der Segen von Jakob herrühren könne oder nicht, nennt er „einen sterilen Boden cultiviren.“ Er übersah, wie von der Entscheidung dieser Hauptfrage die exegetische Deutung des Stückes wesentlich abhängt. Es hing dies mit einem sehr fühlbaren Mangel seines Werkes zusammen, dass er über die Historicität der Urschrift sehr wenige Andeutungen von Gewicht gab und die späteren Ergänzungen fast sämmtlich als mythische Bildungen zu betrach-

1) Kommentar über die Genesis. Halle 1838.

ten schien. — Baumgarten¹⁾ glaube sich zu derselben Vernachlässigung der gegnerischen Gründe berechtigt. Dass der Segen von Jakob wirklich herrühre, steht ihm auch ohne kritische Untersuchung von vornherein fest: nur hie und da versichert er uns in zerstreuten Bemerkungen, die schon Andre oft vorgebracht, wie das Gedicht unmöglich in eine spätere Zeit fallen könne. Wie eine scharfe historische und exegetische Kritik, möglicherweise mit negativen Resultaten, grade nicht aus Zweifelsucht und Unglauben, sondern aus strengster Wahrheitsliebe, tieferem theologischem Ernst und einem reichen und starken Glauben an die göttliche Autorität der heil. Schrift hervorgehen könne und müsse, scheint ihm und seinen wissenschaftlichen Freunden noch ein Räthsel, ein Widerspruch zu sein. — Schröder's²⁾ reichhaltige Compilation über die Genesis gab nichts Neues. — Hävernicks³⁾ kurze Bemerkungen sind noch ausgeführter als die von Hengstenberg und entziehen der Unächtheit des Segens scheinbar kräftige Beweisgründe. — Ohne eine gründliche treffende Polemik behandelt auch Delitzsch⁴⁾ das Gedicht. Indem ihn sein kritisches Gewissen nöthigt, die schriftstellerische Einheit der Genesis aufzugeben, hält er um so unbedingter an der Facticität des Inhaltes fest. Allein seine sonst höchst dankenswerthe Gründlichkeit verlässt ihn in unsrer Frage. Obgleich er einige Erklärungen, die sonst verworfen wurden, energisch in Schutz nimmt, so hat er für die Vertheidigung der Aechtheit, die ihm sogleich feststeht, kaum eine flüchtige Verweisung auf eine flüchtig hingeworfene Bemerkung Drechsler's, die andre längst mit mehr Gewicht aussprachen. (S. 369.) — Diesen gegenüber scheint sich jene Bleek-Tuch'sche Ansicht immer mehr Freunde mit gewichtigen Stimmen zu erwerben. So entschieden sich Lengerke⁵⁾ und Ewald⁶⁾ für das Ende der Richterzeit, obgleich

1) Theologischer Commentar zum Pentateuch. Kiel 1843. 44.

2) Das erste Buch Mose. Berlin 1844. Zwei Bände.

3) Vorlesungen über die Theologie des A. T. hgg. v. Hahn. Erlangen 1848. S. Exc. IV. S. 208 ff.

4) Die Genesis ausgelegt. Leipzig 1852.

5) Kanaan. Königsberg 1844. I, 359. Anm.

6) Geschichte^e des Volkes Israel. Göttingen 1851. I, S. 91. II, 295 ff.

noch kleine Differenzen unter den Gelehrten dieser Richtung stattfinden. — Sörensen¹⁾ setzt den „Segen“ in die nachmakabäische Zeit und betheuert uns wiederholentlich, wie irrig alle andern Deutungen seien. Wir sind weder so leichtgläubig, um auf diese Betheuerungen etwas zu geben, noch auch so boshaft, ihn in seinen kritischen und exegetischen Phantasieen irgendwie stören zu wollen. — Von jenen Gelehrten, welche die Aechtheit des Segens festhalten, aber nicht vertheidigen, macht Kurtz²⁾ eine rühmliche Ausnahme. Er sucht nachzuweisen, wie diese „Weissagung“ durchaus dem historischen Boden, auf dem sie entsprungen, angemessen sei, wie sie ferner (was schon Hävernicks andeutet) viel zu unbestimmt gehalten sei, um ein vaticinium post eventum zu motiviren, und wie endlich in den einzelnen Aussprüchen Stoff genug liege, um eine Abfassung nach Mose als unmöglich darzuthun. Freilich steht damit, selbst wenn wir ihm alles zugeben, noch nicht die Autorschaft des Patriarchen fest. Sehr anzuerkennen ist es auch, dass er alles „dogmatische Vorurtheil“ abzustreifen sich bemüht und allein auf grammatisch-historischem Wege sein Resultat gewinnen will. Was auch im Einzelnen über jenen Versuch gesagt werden mag, soviel ist gewiss, dass der, welcher die Tuch'sche Ansicht von neuem stützen wollte, sich vorzüglich gegen seine Angriffe zu wahren haben wird. Ueberzeugend dürfte seine Apologie dennoch nicht sein: dies liegt vorzüglich in seiner Specialerklärung des Inhaltes.

Durch diese Bemerkungen dürfte eine neue Untersuchung der Frage über die Entstehungs- und Abfassungszeit unsres „Segens“ zur Genüge motivirt sein.

1) Historisch-kritischer Commentar zur Genesis. Kiel 1851. S. 322 ff.

2) Geschichte des Alten Bundes. Berlin 1848. I, S. 256 — 279.

I.

Es ist Pflicht des Exegeten und Historikers, seiner Urkunde so lange Glauben zu schenken, bis er durch entscheidende Gründe zum dringenden Verdachte oder zum Unglauben genöthigt ist. Daher wird jede neue Forschung über das Alter unseres Gedichtes von der vorläufigen Voraussetzung der Aechtheit auszugehen haben, besonders dann, wenn der ganze Kreis von Erzählungen, inmitten dessen sich das Stück befindet, durchans keinen begründeten Verdacht aufkommen lässt. Wir können hier nur behaupten, dass dieser letzte Abschnitt der Genesis von Jakob und Josef einen sehr hohen Grad von Glaubwürdigkeit in Anspruch nehmen darf, wie ihn fast keine Urkunden aus so hohem Alterthum erheben dürfen. Für einen ausführlichen Beweis ist hier nicht der Ort. (Vgl. Hengstenberg, die BB. Mosis und Aegypten.) — Aus jenem Grunde wird es unser erstes Bestreben sein müssen, diejenigen Gründe scharf ins Auge zu fassen, welche von vornherein und im Allgemeinen gegen die Aechtheit erhoben worden sind, und zu prüfen, ob sie sich als feste oder morsche Stützen erweisen.

Die ersten Einwände beziehen sich auf Anschauungen, welche dem Gedichte selbst zu Grunde liegen. Eine Aechtheit desselben ist nicht möglich, sobald die Söhne Jakobs und Jakob selbst niemals als einzelne Individuen existirt haben, sondern nur als Namen von Stämmen, wobei alle Verwandtschaftsverhältnisse der Patriarchen nur Verbrüderung, Verschwägerung u. s. w. der Stämme zum historischen Kerne haben. Mehrere Aeltere haben diese Ansicht angedeutet; ausgeführt hat sie in neuester Zeit Ewald (Geschichte des Volkes Israel. 1851. I.). Wäre dies eine blosse Conjectur, so könnten wir sie einfach verwerfen; denn unsre vorliegenden Erzählungen haben etwas

so einfaches, so natürliches, dass nur eine gereizte und spineuse Kritik Unwahrscheinlichkeiten aus ihnen heraussuchen konnte. Ja, jenem Historiker ist die Erzählung zu einfach. (S. 467.) Nur dann hätte jene Ansicht Recht auf nähere Prüfung, wenn sie sich aus Andeutungen in der Urkunde selbst begründen wollte oder aus anderweitigen feststehenden Nachrichten. Auf jene Andeutungen werden wir uns also zu richten haben und zuzusehen, ob in ihnen nur von Stämmen Israels und nicht von Einzelindividuen die Rede sei.

Zunächst müssen wir als eine Verwirrung der Frage und somit als Erschleichung rügen, wenn Ewald u. a. die Sache so darstellen, als ob es sich hier um ein Entweder — Oder handle, um einen strengen Gegensatz. Wenn die Urkunde für beide Anschauungen Stützen darbieten sollte, so ist noch sehr möglich, dass diese Mischung auf einer sehr richtigen Auffassung jener Verhältnisse, keineswegs auf einer Verwechselung des historischen Kernes mit der Einkleidung der Sage beruhte.

Niemand wird leugnen, dass Jakob seine Söhne schon als Stämme betrachtet, sofern er ihr Schicksal in der Folgezeit angiebt. Dass er eine derartige Erweiterung seiner Familie wünschen, ja nach den alten ihm überlieferten Weissagungen erwarten musste, das sieht sich klar ein; und hier würde die Urkunde nicht aus ihrer Rolle fallen. Etwas anders steht die Sache, wenn er sie bereits gegenwärtig als Stämme betrachtet, und nicht nur als Individuen. Enthalten nun gar andre Stellen der Genesis ähnliche Andeutungen, so wäre dies gegen die Fassung der Jakobssöhne als Individuen eine bedenkliche Instanz. Jenes ist aber z. B. Gen. 49, 6^a. 7^b. der Fall und selbst die Urkunde deutet dies darin an, dass sie sagt, der Segen sei gesprochen zu den 12 שבטי ישראל (49, 28), obgleich nach V. 33 wieder seine Söhne die gesegneten zu sein scheinen. Und auch Andeutungen der letzteren Art fehlen nicht. Wir können nur Klarheit darüber erhalten, wenn wir untersuchen: in welcher Gestalt kam jene Familie nach Aegypten?

Leider kann Gen. 46 mit seinem Geschlechtsregister keinen festen Anhaltspunkt gewähren ¹⁾. Offenbar besitzen wir darin

1) Ausführlich sprechen darüber Kurtz, Gesch. d. A. B. I, 241 ff. Hengstenberg, Beiträge III, 347. ff. und die Commentare.

ein Verzeichniss, bei dessen Abfassung die spätere Familienbildung maassgebend war. Daher sich auch die Differenzen mit Num. 26 und der Chronik schwerlich dürften lösen lassen. Es liegt die Absicht, grade die Zahl 70 herauszubekommen, gar zu sehr auf der Hand, was die Exegeten richtig nachgewiesen haben. Vielleicht sollten die 70 Seelen bei der Einwanderung in Aegypten ein ungefähres Correlat bilden zu den 70 Aeltesten beim Auszuge. (Ex. 24, 9. Num. 11, 24.) Aber selbst wenn wir die Historicität dieser Genealogie nicht bezweifeln, so löst sie unsre Frage nicht; denn die wenigen Enkel Jakobs können nicht mit ihren Vätern Stämme genannt werden, und jener Wechsel in der Anschauung bleibt unerklärt.

Dagegen sind andre Stellen viel klarer. Die Beschneidung, die Abraham geboten wird, soll nicht nur am leiblichen Erben des Patriarchen (damals Ismael), sondern am ganzen Hause vollzogen werden, an allen seinen Knechten. (Gen. 17, 12. 14. 23. 27.) Und zwar sollte es ein Zeichen des Bundes sein, den Gott mit der Familie Abrahams machte; indem nun auch Knechte dies Zeichen empfingen, traten sie gleichzeitig in den Bund mit dem Gotte Abrahams und in die Familie des erwählten Patriarchen. Ueberall bezeichnet die Urkunde als das Kriterium der Zugehörigkeit zum Hause Abrahams nicht die Zeugung durch das Oberhaupt, sondern die Beschneidung, sofern sie als Zeichen des Bundes mit dem Gotte Abrahams vollzogen wird. Eben daher war auch eine Beerbung Abrahams durch Elieser möglich, nicht aber bei einer radicalen Scheidung zwischen Leibeserben und den zur Familie Gehörigen. Dieses Verhältniss wird von Wichtigkeit, wenn wir uns die Grösse dieser Dienerschaft, dieses „Hauses“ vors Auge führen. Nach Gen. 14, 14. wählt er nur aus der Zahl seiner hausgebornen Sklaven die besten aus, und deren sind 318: mithin muss sein „Haus“ sehr gross gewesen sein. (Vgl. die ähnlichen Bemerkungen bei Bertheau, zur Gesch. d. Israeliten. Gött. 1842. S. 215 f. 239.) — Dieser Besitzstand blieb aber seinen Nachkommen und mehrte sich. (Vgl. Gen. 35, 6.) Dass nun die Söhne Jakobs, sobald sie erwachsen waren, ihre eignen Heerden erhielten und selbstständig umherzogen, in näherer oder entfernterer Verbindung mit ihrem Vater, war natürlich. Ein Beispiel davon giebt Judah. (Gen. 38.) — Diese jungen Nomadenfürsten wurden Führer ein-

zelter Horden. So löst sich auch die Schwierigkeit jener Stelle Kap. 37., welche Tuch für einen Beweis dafür ansieht, dass dem späteren Erzähler nicht zwei Individuen (Simeon und Levi), sondern zwei Stämme vorgeschwebt hätten, — eine Verwechslung, welche die Facticität jener ganzen Erzählung in Frage stellen würde. Sie fielen natürlich mit ihrer gesamten Dienerschaft in Sichem ein, die aber doch nicht gross gewesen sein mag, da sie einen offenen Kampf mit den Sichemiten nicht wagten. — Ist dies die naturgemässe Auffassung der Urkunde, so kann sie unmöglich, wie man gewöhnlich annimmt, Jakob nur mit siebenzig Seelen das neue Land betreten lassen, welche ausschliesslich zum Stamme gehörten; wir werden nach Hindeutungen fragen, dass auch die ganze Menge der zur Stammfamilie Gehörigen mitgezogen sei. Und deren sind nicht wenige und sehr deutliche. Zwar wollen wir nicht auf Gen. 45, 10. 11. 46, 32. 47, 1 hinweisen, wo gesagt wird, Jakob habe seine Söhne und seiner Söhne Söhne, sein kleines Vieh und die Rinder „und alles, was ihm zugehörte“ nach Aegypten gebracht. Denn obgleich darunter nicht etwa nur der anderweitige Reichtum an Silber und Gold, sondern (vgl. 12, 1.) auch die Sklaven und Hirten verstanden sein dürften, so ist noch nicht darin die Stellung angedeutet, in welcher die letztern zu jenen Personen, vorzüglich zu Jakob, stehen. Dagegen ist 46, 31. sehr deutlich. Josef spricht zu seinen Brüdern und zu „seines Vaters Hause“, er wolle Pharaosagen: meine Brüder und „das Haus meines Vaters“ sind zu mir gekommen. Unter dem letztern Ausdrücke nur die Nachkommen der elf Söhne zu verstehen, ist unmöglich; denn diese gehörten ja ganz enge zu den Brüdern selbst, es hätte heissen müssen: mit ihren Häusern oder Familien; sie sind unter den Brüdern selbstredend miteinbegriffen. Die Brüder und des Vaters Haus sind hier coordinirt, offenbar weil sie alle Ein gemeinsames Oberhaupt im Patriarchen hatten; das Haus ist aber immer in zweiter Stelle genannt. Wir können, dem Früheren gemäss, kaum etwas anderes darunter verstehen als die gesammte Schaar der Hörigen, die aber mit der Familie Israels Ein unauflösliches Ganzes ausmachten. Ich brauche nur daran zu erinnern, dass die Stellung dieser Hörigen eine weitaus andre war, als die der späteren Sklaven; bei jenen einfachen Ver-

hältnissen standen sie den unmittelbaren Leibeserben des Stammfürsten sehr nahe. — Ja, in diesem Hause sind selbst Familien. Denn nach 47, 12. vertheilt Josef das Brod לְפִי הַטָּה nach Maassgabe der (Weiber und) Kinder. (Vgl. Gesen. Handwörterbuch s. v. טָה 2 Chr. 20, 13. Ex. 10, 10.) Letzteres bezieht sich lediglich auf das „Haus des Vaters“, welches auch hier von den Söhnen ausdrücklich geschieden ist. Das Gleiche ist der Fall 50, 8. Hier wird ausserdem ein Haus Josefs genannt, welches wohl aus solchen Aegyptern bestanden haben mag, die erst später mit der israelitischen Familie sich verbrüdereten. Dass natürlich bis in die spätesten Zeiten hin ein gewisser Standesunterschied zwischen den directen Descendenten Jakobs und jener dienenden Menge wird bestanden haben, sieht sich von selbst ein. — Fasst man jene Thatsache ins Auge, so kann z. B. die grosse Vermehrung der „Kinder Israels“ nicht im Geringsten befremden, da es hienach ganz irrig ist, von nur 70 Seelen, die überdies nicht alle Männer waren, auszugehen. Mögen auch derartige Berechnungen, wie sie Baumgarten anstellt, an sich nicht unmöglich sein; befremdend ist ihre Vermehrung immer und der übergrosse Abstand derselben von der Population auf dem Zuge, selbst wenn man alle aufreibende Mühen eines solchen Wüstenaufenthaltes mit in Rechnung bringt, erregt doch immer grosse Bedenken. Dieselben fallen aber sogleich fort, wenn wir das ganze „Haus“ Israel, welches nach Aegypten einwanderte, in dem nachgewiesenen Sinne der Urkunde nehmen. — Beim Auszuge aus Aegypten ist eine solche Mitaufnahme andrer (freilich wohl nur hebräischer oder doch semitischer Volkselemente) eine offenkundige Thatsache (Exod. 12, 38. Num. 11, 4. Deut. 29, 10. Vgl. Hengstenberg, die BB. Mose und Aegypten S. 80. 81.) Schwerlich hätte dies grade bei jenem Scheidungsacte, wo die Nationalität sich besonders geltend machen musste, stattgefunden, wenn nicht uralte Sitte und die ganze bisherige Geschichte dieses merkwürdigen Stammes eine derartige Vermehrung geheiligt hätten. In umfassenderer Weise fand dies bei der Besitznahme Canaans statt, und jener bekannte Abscheu der Juden vor fremden Völkern ist theils rein religiöser Art, theils auch viel späteren nachexilischen Datums.

Somit wäre es kein Widerspruch und zugleich auch dies wenigstens kein Grund gegen die Aechtheit unsres Stückes,

wenn hier die Söhne gleichzeitig als Einzelindividuen und als Vertreter von Stämmen erscheinen; für die Zukunft verstand sich letzteres ohnehin von selbst.

Ein zweites Bedenken lässt sich aus der Zwölfzahl der Söhne Jakobs entnehmen. Die Zahl der Kinder hinge ja vom Zufall ab; nun erscheine aber in sehr vielen Geschlechtsregistern die Zahl zwölf als eine beabsichtigte. Mithin sei der grösste Verdacht vorhanden, dass auch jene Zwölfzahl auf dieser Absichtlichkeit beruhe: hierdurch sei denn auch die Einzelexistenz der zwölf Söhne als Individuen in Frage gestellt, ja höchst unwahrscheinlich. — Dies ist ungefähr der Zweifel Ewalds (l. c. I, S. 467 ff.), wie man sich denselben aus seinen mannigfachen Behauptungen zusammenstellen muss. Unter den Beweisen für seine Ansicht ist aber streng zu sichten. Dass sich in den späteren Genealogieen vielfach die Zwölfzahl findet, beruht gewiss auf Absicht; die Zwölf erschien als bedeutsame Zahl. Aber diese ihre Bedeutung hat sie ohne Frage grade aus dem Factum der Zwölftheilung des ganzen Volkes erhalten: also nationaler und historischer Art war die Bedeutsamkeit. Dies gilt für alle Fälle, welche Ewald S. 468 — 474. anführt. Bedenklicher aber wird die Sache dadurch, dass auch bei Völkerschaften ausserhalb Israels, selbst vor Jakob, unserer Urkunde gemäss die Zwölf- und Sechszahl in der Familie geherrscht hat. Hier ist jene Ableitung der Zwölfzahl „durch den Zufall der Geburt“ höchst unwahrscheinlich, ja unmöglich. Die Nahoräer zerfielen in 12 Stämme, die Ismaeliter gleichfalls, die Keturäer theilten sich in 6 Stämme, die Hauptstämme der Idumäer weisen je 6 Unterstämme nach. Selbst bei Etruskern, Phäaken, Thraken beherrscht die Zwölf die Geschlechtstheilung; und noch in späteren Zeiten erscheint sie bei den Griechen vielfach. (Ewald S. 477. Anm.). Von diesen Parallelen fallen natürlich nur jene Erscheinungen bei verwandten Völkern ins Gewicht, diese aber auch um so schwerer. Hatte schon bei diesen die Zwölfzahl eine eigenthümliche, durch keinen „Zufall der Geburt“ hervorgerufene Bedeutsamkeit, so können wir die Wahrscheinlichkeit, auch in Jakobs Hause habe sie dominiren sollen, nicht leugnen.

Gleichwohl kann das Letztere nichts als Vermuthung bleiben. Sie hat ihren alleinigen Stützpunkt darin, dass die

Nachrichten über die verwandten Stämme historisch ganz treu seien. Wie leicht konnte aber die spätere Sage die in Israel bereits einheimisch gewordene Zwölfzahl auch auf die Genealogien verwandter Stämme übertragen! Suchte man doch selbst in spätesten Zeiten, unbekümmert um die historische Erscheinung, bedeutsame Zahlen in Geschlechtsregistern durchzuführen! Allein ein solcher Zweifel ist immer ein gewagter Ausweg und findet grade in unserer Genesis sehr wenig historisch-kritischen Anhalt. So bliebe dennoch jene Wahrscheinlichkeit, dass die Zwölfzahl in Israel auf einer Absicht beruhe, in ihrer ganzen Kraft, und damit der Zweifel Ewalds und in Folge davon auch der an der Aechtheit des Segens.

Der Schluss Ewalds hat aber eine Alternative zur Voraussetzung: entweder beruht die Zwölfzahl „auf dem Zufall der Geburt“, oder sie ist absichtlich und dann Erzeugniss späterer Zeit, etwa nach „der Art des Stimmens in der Gemeinde und des Heereszuges im Lager und im Kriege.“ (S. 476.) — Allein dazwischen liegt ein Drittes: warum sollte die Zwölfzahl nicht von Jakob selbst beabsichtigt gewesen und hervorgebracht sein? Können wir dies bejahen, so ist jenem Zweifel Ewalds die Spitze abgebrochen.

Eine solche Absicht konnte in zwiefacher Weise ausgeführt werden. Entweder stellte Jakob allen Umgang mit den Frauen ein, nachdem ihm grade zwölf Söhne waren geboren worden. Allein dies ist aus mehreren Gründen sehr unwahrscheinlich. War Kinderreichthum im Orient überhaupt ein göttliches Geschenk: warum sollte er es eigenwillig beschränken? Ueberdies hätte er nur dreizehn Jahre (nicht sieben, wie mehrere Exegeten wollen) in ehelichem Umgange gelebt, was nach den physischen Verhältnissen des Orients durchaus unglaublich erscheint. Ja, dass dem wirklich nicht so gewesen, dafür zeugen mehrere Andeutungen. Genes. 46, 7. werden „Töchter“ erwähnt, während vorhin von ihnen, ausser Dina, nicht die Rede gewesen, Und merkwürdig bleibt es immer, dass der Verfasser zweimal sehr nachdrücklich noch ausser der besondern Erwähnung der Söhne, Töchter, Enkel und Enkelinnen es hervorhebt, dass „all sein Saame“ mit ihm gezogen sei. Was sind dies für weiter Descendenten, die in jenen vier Klassen nicht einbegriffen sind?

Halten wir diese Andeutungen fest, sowie die Voraussetzung, dass Jakob sich seinen Frauen späterhin nicht werde entzogen haben, so stellt sich als sehr wahrscheinlich heraus, dass Jakob nicht nur Töchter, sondern auch mehrere Söhne ausser jenen zwölf Erstgebornen gehabt hat. Jene nachgebornen Söhne werden sich sehr unterschieden haben von diesen zwölf. Dass sie ihm von den beiden Hauptfrauen geboren wurden, erscheint nicht glaublich, wenn auch nicht unmöglich: aber warum sollte er mit Bilha und Silpa ausser Beziehung getreten sein? Sollte er nicht auch andre Nebenfrauen, freilich ohne die Autorisation der Gemahlinnen, gebraucht haben¹⁾? Man merke darauf, wie höchst sorgfältig der Erzähler es Kap. 30, 3. 6. 8. berichtet, dass jenes Beigeben der Mägde einen besondern Zweck und Ursache hatte, ausdrücklich, damit die etwaigen Sprösslinge gültige Stellvertreter von Söhnen ersten Ranges würden, den andern ganz ebenbürtig. Dies deutet auf eine andre Art des geschlechtlichen Umgangs ohne diese Veranlassung und ohne jene Stellung der Descendenten. Dass diese jüngern Söhne zweiten Ranges in der Urkunde nicht ausdrücklich erwähnt werden, darf am wenigsten befremden. Denn dieser ist es nur um die Stammhäupter Israels zu thun: naturgemäss mussten jene Söhne ganz zurücktreten und werden nur den ersten Dienerrang eingenommen haben, ohne Selbstständigkeit und ohne eignes Erbtheil. Vielleicht standen sie etwas höher als die hausgebornen Sklaven.

Hat also Jakob mehr als zwölf Söhne gehabt, so löst sich jene Frage sehr einfach dadurch, dass er grade diese Erstge-

1) Dies wäre nicht nur ganz nach der Sitte des Orients, wo sich dies von selbst versteht, sondern selbst bei Abraham kommen mehrere Nebenfrauen vor. Nach K. 25, 6. entlässt Abraham die Söhne der Kebsweiber mit Geschenken, während nur Keturah genannt ist. Tuch schweigt hierüber; die Auskunft von Rosenmüller, Baumgarten, Schröder, Delitzsch, es sei hier auch Hagar mitgemeint, ist unmöglich. Denn Bohlen bemerkt richtig (Comment. S. 253), Ismael habe ja an den Geschenken, um die es sich eben handle, nicht Theil gehabt. Dazu kommt theils dies, dass der Zusammenhang gegen eine solche stillschweigende Miterwähnung der längst ausgeschiedenen Hagar entschieden spricht, theils auch der wichtige Umstand, dass Ismael, schon vor der Geburt adoptirt, einen höhern Rang hatte als die Söhne der Keturah; er erhält einen besondern göttlichen Segen, 17, 20.

bornen zu Häuptern und Führern der Nachkommenschaft erwählt hat. Hiedurch blieb er der Bedeutsamkeit der Zwölffzahl, wie sie in seinen ihm verwandten Geschlechtern sich offenbart, getreu; und die Individuität der Söhne, eine von den Grundvoraussetzungen unsres Gedichts, ist nicht erschüttert. Wir stellen diese Ansicht aber nur als Vermuthung hin, freilich mit dem Anspruche auf ungleich grössere Wahrscheinlichkeit, als der Zweifel Ewalds aufweisen kann. — Worauf jene Bedeutsamkeit der Zwölffzahl basirte, ist weder nöthig hier zu erörtern, noch auch leicht zu finden. Vielleicht hat man die Zahl der Monate damit zu combiniren und daran zu denken, dass die Vorfahren Jakobs aus Chaldäa kamen, dem seit den urältesten Zeiten berühmten Sitze astronomischer Beobachtungen.

Ein drittes Bedenken gegen die Aechtheit des Liedes scheint die ganze Situation herzugeben. Es bliebe unerklärt, meint Bohlen, „wie der hundert sieben und vierzigjährige Greis, der kurz vorher völlig entkräftet auf seinem Lager ruht und sofort nach dem Segen verscheidet, diesen hohen Aufschwung könne genommen haben.“ (l. c. p. 439.) Andre Gelehrte haben sich diesem Einwande angeschlossen.

Ein Urtheil über eine derartige Möglichkeit ist stets misslich. Die ganze Kraft des Einwurfs beruht auf der Unvereinbarkeit „der völligen Entkräftung des Greises“ und „des hohen Schwunges“ in dem Gedichte. Beide Data sind aber nicht eben fest. Denn das letzte hängt sehr ab von dem singulären ästhetischen Urtheil eines jeden Exegeten; das erste Datum dagegen entbehrt einer triftigen Begründung. Denn wenn auch nach Gen. 48, 10. die Augen Israels dunkel geworden waren, wenn er auch nach seinen letzten Geboten verscheidet: schliesst diess ein derartiges Maass von Kraft aus, wie zu jenem Liede erfordert wird? Und auch die oft wiederholte Verweisung darauf, dass grade in den letzten Stunden der Geist „einen hohen Schwung“ zu nehmen pflegt, ist nicht leicht zu beseitigen.

Wir wollen hiemit nur auf das Missliche jener Voraussetzungen hingedeutet haben: eine feste Entscheidung dürfte hier nicht möglich sein. Diese ist aber auch nicht nöthig. Zunächst muss man doch gestehen, dass zwischen jener Situation, in welcher Israel den Segen gesprochen haben soll, und dem Liede selbst ein Unterschied zu machen ist. Wenn wir dies jetzt noch als

ächt voraussetzen — wie dies doch geschehen muss, wenn wir einen Zirkel vermeiden wollen —, so ist das Uebrige, die Erzählung, welche den Rahmen hergiebt, unter allen Umständen später. Was sie an die Hand giebt, bedarf daher immer noch der Untersuchung. Nur in dem Falle erhalten ihre Angaben Gewicht, wenn sie durch das Gedicht selbst gefordert werden, d. h. wenn in ihm bestimmte Andeutungen gegeben sind, nach denen es nur kurz vor dem Tode des Patriarchen gesprochen sein kann.

Alle Andeutungen dieser Art fehlen nun aber in dem Liede gänzlich; nirgend eine Spur davon. Wir könnten höchstens schliessen, dass die Söhne damals schon einige Zeit in Aegypten gelebt haben, aber die sehr lebendige Erinnerung des Dichters an Kanaan müsste uns warnen, zu spät hinabzugehen. Dadurch verliert aber jenes Bedenken in Bezug auf das Lied selbst alles Gewicht. Ja, gesetzt das Gedicht ist älter als der Redactor des Ganzen, so ist es augenscheinlich, wie er selbst ein Gefühl davon gehabt hat. Denn von unserm Segen ist doch eigentlich nur die Rede Gen. 49, 1 — 28, in welchem Stücke jener Situation nirgend, weder im Eingange noch am Schlusse, Erwähnung geschieht. Auch scheint es mir, jener Einwand beruhe vielmehr auf dem dunkeln Gefühl, das Gedicht enthalte Dinge, welche schwerlich die Phantasie eines sterbenden Patriarchen beschäftigt haben werden, weniger auf dem Eindruck der Unmöglichkeit. Statt dass man nun dem Redactor den Prozess machte, liess man es das unschuldige Lied selbst entgelten! —

Nur ein einziges Sätzchen im Gedicht scheint jene Situation zu beglaubigen; es ist der bekannte unglückliche achtzehnte Vers: „Auf Deine Hülfe harre ich, Jehova!“ Dass dies Wort völlig abgerissen dasteht und den Zusammenhang ganz unterbricht, kann nur der leugnen, der in apologetischer Verblendung vor keinem exegetischen Gewaltstreich zurückschreckt. Baumgarten (Pentateuch I, 380.) meint, „Jakob bekennt vor Jehova, dass er allen Segen, welchen er den Söhnen zuspreche, von seiner Hülfe erwartet.“ Aber abgesehen davon, dass diese Ansicht jenes Bedenken nicht unterstützen würde, ist es doch übermässig lakonisch, solche Gedanken so auszudrücken. Warum nicht deutlicher? warum nicht am Schlusse, oder am

Anfänge? Warum harrt Er denn auf die Hülfe? oder hat er eben für Sebulon, Issaschar, Dan „Segen Jehovahs“ erbeten? — Die andre Fassung ist die: es sei ein kurzer Seufzer des Patriarchen, der neue Kraft schöpft. So Rosenmüller, Hengstenberg, selbst Tuch. Allein dieses plötzliche Gebet müsste noch an andern Stellen hervortreten; Jakob ist gar nicht in der Gebetsstimmung. Sein kräftiger Tadel zeigt nirgend Entkräftung, und, wie gesagt, der Eingangsvers erwähnt nichts davon, und mit V. 29. beginnt, wenn auch nicht stilistisch, doch sachlich ein andres Thema. Ueberdies: wie konnte er die augenblickliche Erquickung mit *יְשִׁיעָה* bezeichnen? Warum harrt er nur darauf? Ein solcher Seufzer könnte doch nur den Ausdruck haben wie Ps. 6, 3^a und 4^b, oder 143, 11^a. oder ähnlich. — Freilich ist die dritte Ansicht, welche den Vers für Interpolation hält (Maurer, Bohlen u. a.), deshalb schwierig, weil sich ein haltbarer Grund der Einschabung schwer angeben lässt. So lange man aber noch nicht dahin gekommen sein wird, offen seine Rathlosigkeit einzugestehen, dürfte Schumann's Ansicht, es werde damit auf die Bedrängnisse Israels durch die Philister zur Zeit Simsons, des Daniten, angespielt, die sinnreichste und sich am meisten empfehlende sein.

Ein weiterer, scheinbar sehr triftiger Einwand schliesst sich an diesen an. Wie ist es denkbar, dass jener Segen sich unverändert fortpflanzen konnte? die mündliche Tradition verändert überall, so wird sie es auch hier gethan haben. Oder man ist zu der Annahme gezwungen, einer von den Söhnen sei mit Griffel und Papyrusblatt bei der Hand gewesen und habe die Worte stenographirt. Man denke sich dies noch recht lebhaft am Sterbebette des greisen Vaters — und die Absurdität ist fertig.

Diesem Einwurfe liegt die stillschweigende Voraussetzung zum Grunde, dass die Söhne oder einer von ihnen schlechthin unmöglich das Lied wörtlich nach einmaligem Anhören im Gedächtnisse hätten treu fixiren können. Denn wenn erst dies möglich war, so musste die Ueberlieferung grade dieses Liedes, des Testaments von Israel, mit besonderer Pietät, Treue und demgemäss auch Wörtlichkeit vor sich gehen.

Die entschiedene Leugnung einer solchen Möglichkeit habe ich nie recht fassen können. Wir bedürfen, um eine solche Möglichkeit nachzuweisen, gar nicht einmal der Berufung auf arabische Dichter. Blicken wir doch nur unbefangen auf die mnemonischen Erscheinungen, die wir täglich unter uns sehen. Und will man hier behaupten, ein Gedicht von jenem Umfange sogleich treu zu fixiren und wiederzugeben, sei eine unerhörte Sache? Man sehe doch nur auf die Jugend, auf die Kinder und Knaben. Da finden sich sehr häufig solche Fähigkeiten, die nur einer grösseren Ausbildung bedürften, um Staunenswerthes zu leisten. Freilich kommt bei den Erwachsenen dergleichen viel seltner vor; natürlich: denn die überwiegende Verstandeskultur stört, ja vernichtet die rein natürliche Fähigkeit des Gedächtnisses, und die ungeheure Masse des aufzunehmenden Stoffes hindert, dass sich alles Einzelne mit wörtlicher Treue fixire. Aber auch selbst bei Gebildeten — was leistet da nicht, ganz abgesehen von der Fähigkeit, eine strenge und gespannte Aufmerksamkeit? Es ist nichts weniger als unerhört, dass Reden von einer Stunde so treu aus dem Gedächtnisse von Zuhörern wiedergegeben sind, dass der Redner selbst über die grosse Wörtlichkeit, bei der keine seiner eigenthümlichen Wendungen, geschweige ein Gedanke fehlte, erstaunt war. Verf. weiss davon Beispiele, die er früher für unmöglich gehalten hätte. — Dazu kommt aber eine Reihe von Momenten, welche grade in unserm Falle ein Behalten jener Worte nicht unerklärlich, sondern auch das Gegentheil fast undenkbar machen. Zunächst waren es Personen, die rein in der Natur lebten, deren Geist noch eine gesteigerte Aufnahmefähigkeit entwickeln konnte, wie sie bei den Cultur-Ingenien nicht vorkommen wird. Zu dieser natürlichen Fähigkeit kam ein gespanntes Interesse, eine erhöhte Aufmerksamkeit: es waren Worte ihres verehrten greisen Stammhauptes, Worte, welche grade sie recht eigentlich und ausschliesslich angingen. Die Wahrscheinlichkeit jener Thatsache wird aber noch bedeutend gesteigert durch die Erwägung, dass es eben Israeliten waren, welche jenes Lied anhörten. Man kann ja nachweisen, wie sehr dies Volk von Abraham bis heute seine nationalen Züge behalten hat. Und unter diesen sehen wir eine fast wundersame Gedächtnisskraft eine der ersten Stellen einnehmen — allein heut-

zutage, um wie vielmehr in jener mehr naturwüchsigen Zeit. Endlich werfen wir einen Blick auf das Lied selbst. Alle möglichen Hülfen für das Gedächtniss bietet grade unser Gedicht in einer Weise, wie kaum ein andres poetisches Erzeugniss des A. T. Offenbar sind lange complicirte Sätze sehr schwer mit dem Gedächtnisse festzuhalten: hier finden sich aber nur ganz kurze. Eben solche Schwierigkeit bietet eine Rede mit verschlungenen Gedanken, da muss zuerst der Verstand die Rede klar fassen und dann das Wort festhalten: hier sind nicht nur keine schwierigen Gedanken, also Combinationen von Begriffen, sondern überhaupt keine strengen Begriffe, sondern fast nur Bilder, sei es als Vergleiche, sei es als Darstellung von Thatsachen. Dadurch wird aber die Phantasie unmittelbar beschäftigt, und sie ist die treueste Vermittlerin für das Gedächtniss. Dazu kommt, dass alle diese Bilder aus dem Nomadenleben entnommen sind, also ganz in dem Gesichtskreise der ersten Hörer liegen mussten, und alle in einfacher, aber markirter und individualisirender Darstellung; dazu kommt ferner, dass das Lied seinen sehr bestimmten unverrückbaren Faden hat an der Reihenfolge der Söhne. Diese Momente bieten sämmtlich so bedeutende Hülfen des Gedächtnisses, dass die Behältlichkeit des Segens keinen Augenblick hätte in Frage gestellt werden sollen. — Alles dies ist aber unter der Voraussetzung zu erinnern, dass die Söhne eben nur einmal und nur in jenem Momente den Segen des Vaters empfangen. Wir haben aber schon oben gesehen, wie das Stück, in welchem der Segen enthalten ist, nicht im Geringsten zu jener Annahme nöthigt. Sie ist lediglich erzeugt durch die Stellung, welche ihm der letzte Redactor jener alten Sagen zwischen dem Segen über Josefs Söhne und den letzten Verordnungen des Patriarchen über sein Begräbniss gegeben hat. Mit ersterem ist es nicht einmal stilistisch verbunden, mit dem andern sehr lose: denn der Inhalt jener letzten Bestimmungen ist dem des Segens ganz fremdartig. Da das Gedicht mannigfache Urtheile über die Söhne enthält, warum sollte Jakob dieselben nicht schon früher geäußert haben? Wir wollen dies weder behaupten noch das Gegentheil direct leugnen, nur nachweisen, dass eine zwingende Nothwendigkeit für jene Annahme, Jakob habe den ganzen Segen nur einmal und ihn nur kurz vor seinem Tode gespro-

chen, nicht festgehalten werden könne. Dadurch schwinden aber für jenen Zweifel an der Behältlichkeit des Segens und demzufolge seiner wortgetreuen Ueberlieferung auch die letzten Scheingründe. Ueber den davon zu unterscheidenden Punkt, ob nicht die Tradition Vieles in dem Liede werde geändert haben, können wir erst urtheilen, wenn wir den Inhalt im Einzelnen und seinen ästhetischen Werth oder besser seine dichterische Form eingehend besprochen haben werden. —

Der Hauptgrund gegen die Aechtheit des Segens wird aber dem Inhalte entnommen. Eine derartige Prophezeiung oder vielmehr Prädiction specieller Thatsachen und künftiger Verhältnisse bis auf das Geographische seien unmöglich. Und wenn man auch nicht in abstracto die Möglichkeit leugnet, so findet man jene Erscheinung doch in vorliegendem Falle höchst unwahrscheinlich.

Dieses Bedenken hat eine doppelte Seite, eine allgemeine und eine specielle. In diesem ersten Abschnitte können wir nur jene Seite beleuchten. Wir thun dies vorzüglich in der Wendung, welche ihm Friedrich in seiner oben erwähnten Monographie gegeben hat.

Nach V. 1 u. 2. wollte Jakob — so lesen wir S. 51. — seinen Söhnen die bevorstehenden Schicksale weissagen: dann aber ist unser Gedicht nicht Eins mit jenem Segen. Denn in ihm kommt auch nicht Ein Umstand vor, der „an irgend einem Sohne des prophetischen Stammfürsten wäre erfüllt worden.“ „Der Reiz und Werth einer Weissagung kann lediglich in der glaubwürdigen Eröffnung solcher Dinge bestehen, die einem Zweiten und Dritten unbekannt sind, und welche sie gerne wissen möchten“ (S. 53.). „Der Mann aber, welcher die ganze Reihe der Schicksale seiner Nachkommen abgebildet erblickte, konnte seinen Prophetenberuf durch nichts zuverlässiger beurkunden, als durch eine anschauliche und ergreifende Schilderung der Begebenheiten, die ihm geoffenbart wurden.“ Mit Uebergehung der unwichtigen musste er sich an die epochemachenden Ereignisse halten. Deren kommen nur zwei vor, Eroberung Kanaans und die Thronerwerbung des Stammes Judah (S. 54.). Bei jenem aber durfte eine kurze Schilderung der Lage und der Erzeugnisse

des Landes nicht fehlen, vollends die Eroberung selbst. Auf unbegreifliche Weise wird dies aber vorausgesetzt. Vollends begreift man nicht, wie Jakob bei der Erhebung Judahs so lange verweilt, aber den Stämmen Benjamin und Josef den Besitz des Scepters nicht ebenfalls weissagt. „Beide erwarben sich ja die Königskrone. Sie waren ja beide Rahels Söhne. Seinen liebsten Kindern hätte der weissagende Vater ein so ausgezeichnetes Glück verschweigen können?“ (S. 56.) Wo steht ferner etwas von der Flucht aus Aegypten, von der Gesetzgebung am Sinai, von Mose, Josua, Samuel, Salomonischem Tempel, den Bürgerkriegen zwischen Israel und Judah, vom babylonischen Exil? (S. 58.) Und nun gar, wie kalt, wie ungerührt weissagt er! Er würde „ein unnatürlicher Vater, ein unnatürlicher Prophet sein.“ (S. 59.)

Gewiss haben die Leser über die naive Sicherheit, mit der der gute Prediger seine grossartigen Absurdidäten zur Schau trägt, still gelächelt. Jeder sieht, welch ein corrupter Begriff von einem Propheten der Eckstein ist, auf den Friedrich seine Einwürfe aufbaut. Nach so fleissigen Zusammenstellungen über den biblischen Prophetismus, wie sie Knobel und Köster geliefert, nach den treffenden und geistreichen Bemerkungen über das Wesen des Propheten bei Nitzsch, Hävernicks, Ewald, Düsterdieck brauchen wir höchstens an die Schriften aller Propheten zu erinnern und an die Grundstelle Num. 12, 6—8, wo eben das Schauen Gottes (und damit auch seines Willens nach jeder Seite hin) als der eigentliche Inhalt der prophetischen Begeisterung angegeben ist, nicht aber ein Compendium jüdischer Specialgeschichte. — Fürs Andre stützt er sich auf die Anrede V. 1. u. 2, Jacob gebe sich hier als Propheten aus. Wenn auch sein darauf gebauter Schluss, nun aber halte er nicht sein Versprechen, führe sich weder zärtlich-väterlich noch prophetisch auf, ergo sei der Segen unächt, — wenn auch dieser Schluss Absinn ist: so ist doch jene erste Prämisse beachtenswerth und enthält eine fast allgemein getheilte Meinung. Denn es ist klar, von welcher Bedeutung für die gesamte Auffassung jenes Gedichtes die richtige Beantwortung jener Vorfrage sein wird.

Das Kapitel 49. beginnt also mit den Worten: „Und Jakob rief seine Söhne und sprach: Versammelt euch, dass ich euch

verkünde, was euch trifft in der Folge der Tage.“¹⁾ Nach diesen Worten scheint er sich als Prophet hinzustellen, nach dem gewöhnlichen Sinne des Wortes. Allein da fragen wir sogleich, ob dieser mit dem des hebräischen Nabi völlig übereinstimme. Setzen wir diese Frage einen Augenblick bei Seite, so ist jenes doch sehr unwahrscheinlich. Unter den Patriarchen wird nur Abraham, und dieser nur einmal, und nur von dem Heiden Abimelech Nabi genannt, Gen. 20, 7: lediglich weil er mit Gott in besonders nahem Verhältnisse stand. Jakob erhält diesen Namen niemals. Mithin müsste sich hier der Erzvater auf entschieden deutliche Weise als Nabi kundgeben. Gleichwohl fehlen die Merkmale eines solchen gänzlich. Vor allem vermissen wir die Hauptsache: Jakob selbst will reden und nicht im Namen Gottes. Es ist kein Gotteswort, das er zu sagen im Begriff ist; aber nur in solchem that sich der Prophetenberuf kund. Vielmehr wird ihm hier ein Merkmal beigelegt, das bei den ächten Propheten stets als solches völlig zurücktrat — das Vorhersagen künftiger Ereignisse. Dass jene „Gottesworte“ natürlich auch auf die Zukunft gehen, lässt sich von selbst einsehen: allein die Gabe dieses Prophezeiens legen sich die Propheten nie als charakteristisches Merkmal bei. Dadurch entsteht aber die dringende Nöthigung, genau zu erforschen, was eigentlich jenes Object des Verkündigens bedeute. Es ist: **אֲשֶׁר יִקְרָא אֶתְכֶם בְּאַחֲרֵי הַיָּמִים קָרָא** wird von Maurer (hebr. u. chald. Handwörterbuch 1851. S. 787.) in seiner Bedeutung be- gegnen mit der andern combinirt, nach der es nennen heisst: der Vermittlungsbegriff ist der des Bezeichnens für eine Handlung oder ein Ereigniss. Ebenso ist es eins mit **קָרָה**. Jenes zeigt sich schon in der Construction c. Accus. pers. Gen. 42, 39. u. ö. Indess müssen wir uns wohl hüten, **קָרָא** so zu übersetzen, als ob es zum Subjecte nur Ereignisse haben könnte. Der Gebrauch des eng verwandten **קָרָה** leitet uns hier. Mag man nun Rut 2, 3. mit Bertheau (Comm. S. 244.) übersetzen: da traf ihr Zufall den Feldantheil des Bo'az — oder mit Maurer (l. c.

1) Dass das **אֲשֶׁר אַתָּה** natürlich so gefasst werden muss, dass **אֲשֶׁר** Subject des folgenden Satzes ist, versteht sich nach der Grammatik von selbst. Vgl. Gesen. Lehrgeb. §. 198, 1. S. 746. Ewald, Ausführl. Lehrb. §. 323, a. S. 601. Daher Friedrich ganz irrig: wozu auch ruft die Folgezeit.

789.): und es traf sich ihr Zufall, das Feldstück war dem Boas, — obwohl letztere Erklärung ganz wunderlich ist —: immer werden wir, besonders wenn wir Koh. 2, 14. 15. hinzunehmen, zugestehen, dass hier **מִקְרָא** Subject ist, welches im ersten Falle auf ein Landgut geht. Ganz Aehnliches können und dürfen wir also unter dem fraglichen **אֲשֶׁר** in 49, 1. verstehen, ebensowohl Ereigniss als Andres, was sie trifft und betrifft, ihnen zufällt. Steht nun **יִקְרָא**, so muss wegen des fehlenden Zusatzes die futurische Bedeutung bleiben: freilich haben wir dann die Wahl zwischen: was euch treffen wird und treffen soll. Beides fliesst hier aber in Eins zusammen. — Schwieriger ist der andere Ausdruck **בְּאַחֲרִית הַיָּמִים**. Er ist ein den Propheten eigenthümlicher und bezeichnet eine speciell-prophetische Vorstellung, nämlich die messianische Zeit auf der Höhe, über welche hinaus der Seherblick nicht mehr trägt. Wenden wir dies ¹⁾ auf den vorliegenden Fall an, so haben wir nicht etwa

1) Wir versuchen eine Erläuterung dieses schwierigen Begriffs. **אַחֲרִית** heisst als neutrische Femininalform eigentlich das Späte, genauer das, was hinten befindlich ist, und zwar zunächst unabhängig von allen andern Nebenbestimmungen. Diese treten erst herzu durch die Verbindung theils mit Ortsangaben, theils mit der Reihenfolge der Geschlechter, wie Ps. 109, 13. Amos 4, 2; 9, 1, theils mit Zeitbestimmungen. Die beiden ersten Arten der Verbindung sind seltner und interessiren uns hier nicht. In Betreff des letzten ist aber gleich festzuhalten, dass die Bedeutung Folge = Zeit, wie man "א" gewöhnlich giebt, nicht ganz genau ist, sondern eine epexegetische Schärfung und Verengung des allgemeineren Begriffs enthält. Das Gleiche ist der Fall mit den Ausdrücken: Zukunft, Ausgang, Ende, die alle theils zu markirt und bestimmt, theils zu abstract sind, theils auf andern allgemeinen Begriffen basiren, wie Zeit, Werk, Ereigniss. In der Uebersetzung freilich werden wir es häufig so geben müssen, vorzüglich im Gegensatze zu **רֵאשִׁית**, wie z. B. Deut. 11, 12, wo es mit „Ende“ sich fast vollständig decken dürfte. — Für die eigenthümlichste Färbung des Begriffs ist oben die Hauptstelle beweisend. Prov. 24, 20: „**כִּי לֹא-תִקְהֶיָּה אַחֲרִית לָרָע**“, die Leuchte der Bösen erlischt.“ Schon die parallele Reihe ergiebt als einfachen Sinn: Der Böse wird nicht lange leben, jedenfalls nicht eine gesegnete friedvolle Zukunft haben, also nicht: eine in sich beständige Fortexistenz. Hier berührt sich "א mit unserm volleren Begriffe von Zukunft: der B. hat keine Zukunft; nur dass dieser bei uns nicht sittlich-religiös gefärbt ist. Denn der Zusammenhang mit der Vergeltungsidee liegt hier klar vor Augen, demgemäss aber auch nach alttestamentlicher der Auffassung mit dem Walten der göttlichen Gerechtig-

nur Zukünftiges zu erwarten, sondern wenn wir den klaren Sinn dieser scharf ausgeprägten Formel nicht willkürlich ändern wollen, einen Aufschluss über die (für den Blick des Sehers) letzte Se-

keit. Die Position zu dieser Negation giebt zur vollen Bestätigung des zuletzt Gesagten das Wort Ps. 37, 37: „Halte dich unschuldig und schaue auf Gradheit; denn eine אֱחָרִייתָ ist dem Manne des Heiles.“ Dieser wird nämlich eine feste beständige Fortdauer seines Lebens erfahren im Gegensatze zu dem Untergange, der den Frevler trifft. Ebenso Prov. 24, 14, wo kurz zuvor (V. 12.) die Vergeltungsidee ausgesprochen ist, gleichsam als Thema zum Folgenden. Denn wir können hier Bertheau (Proverb. S. 71.) nicht beifallen, der mit וְיֵשׁ den Nachsatz beginnen lässt, darum nicht, weil sonst der Sinn („wenn eine Zukunft ist“) zu nichtssagend sein würde, und die von ihm vermissten Parallelen bei den höchst seltenen Fällen, die hier überhaupt zum Vergleich kommen können, nicht gefordert werden dürfen. Die gleiche Bedeutung findet Proverb. 23, 17. 18 statt, — eine Stelle, welche Julius Fürst (Hebr. u. Chald. Hdwbuch S. 60.) irriger Weise von den besprochenen scheidet und unter eine andre Bedeutung subsumirt. Ob nun hier, wie Bertheau meint, mit dem zweiten כִּי אֵם V. 18. auch grammatisch eine neue Begründung eingeführt wird, oder, was viel wahrscheinlicher, eine Wiederholung des vorigen כִּי אֵם in derselben Bedeutung „vielmehr“ stattfindet: immer bleibt der Sinn derselbe, bleibt auch die Beziehung auf eine Vergeltung des Lebens „in der Furcht Gottes“ (V. 17.). Dann ist die אֱחָרִייתָ der Gegenstand der בִּקְוָה, mit der sie oft zusammengestellt wird. Da nun aber das spätere Leben, welches die Frommen durch Gottes Vergeltung führen, nothwendig ein gesegnetes sein muss, so erhält „א da, wo die Beziehung auf die Frommen selbstverständlich im Texte liegt, das Merkmal der glücklichen Zukunft. — Von hier aus wird dann auch der prophetische Gebrauch klar. Sofern nämlich auch das Walten Gottes in der Geschichte Israels und der Menschheit abhängig ist von dem ewigen Gesetz der Gerechtigkeit eben als göttliches, und demgemäss die ganze prophetische Verkündigung sich von dieser Anschauung durchdrungen zeigt, so muss auch der Begriff des ungetrübten, ja lebensvolleren Fortbestandes als einer göttlichen Segnung hier erscheinen. Wie der Hebräer den Begriff des Seins nicht fasst ohne den des Lebens, so auch nicht den der Fortdauer, ohne die Quelle derselben, die durch göttlichen Geist gesteigerte Lebenskraft, mitzudenken. Daher wird diese Folge eo ipso eine glückliche Folgezeit, weil sie als solche ein Beweis der Gnade Gottes ist, der nicht durch Zorn und vernichtende Strafe das Leben und damit die Möglichkeit einer späteren Dauer aufgehoben hat. Erst so begreift es sich vollständig, wie nach Jerem. 29, 11. אֱחָרִייתָ ein Gegenstand der göttlichen Friedensgedanken sein kann, wo eben an dies glückliche Später, dies gött-

genszeit. So fassen es auch Baumgarten und mit geringen Nüancen Delitzsch. Was erscheint nun aber in unserem Liede als das fernste Ziel? Zunächst ist daran zu erinnern, dass der Patriarch sehr wenig sein Versprechen hält; er bleibt gern und lange in der Gegenwart und im Einzelnen stehen. Nur die Erhöhung Judahs und das Kommen nach Schiloh oder die Ruhe nach der Eroberung, — dies könnten die letzten fernsten Punkte der Aussicht sein. Denn Weiteres lässt sich mit Sicherheit nicht folgern. Die Frage steht nun nicht so: konnte Jakob so weit schauen? sondern vielmehr so: war das wirklich das letzte Ziel seiner Hoffnungen? Wir müssten fast die ganze Patriarchengeschichte leugnen und als Fiction ausgeben, wollten wir diese Frage bejahen. Die letzten Ziele seiner Erwartung waren jene Data

liche Nachher zu denken ist, nicht direct an einen glücklichen Ausgang, im Sinne von Ausgangsereigniss. Vgl. Jerem. 31, 17. Daher ist auch nach Jes. 46, 10. die **אַחֲרֵי** grade die spätere Zeit, in der Jehovah waltet; ja der Zeitbegriff geht hier fast verloren und **אַחֲרֵי** wird hier fast synonym mit den göttlichen Thaten, sofern sie noch nicht geschehen sind (**אַחֲרֵי לֹא נַעֲשֶׂה**).

Eine eigenthümliche Wendung erhält **אַחֲרֵי** durch oder nur mit dem Zusatze **יְהוָה**, der schon an sich unsere obige Behauptung bestätigt, dass der Zeitbegriff nicht im Worte selbst liegt. Die Formel würde heissen: in der Folge der Tage. Sehr richtig sprechen Hitzig zu Jes. 2, 4. und Baumgarten zu Gen. 49, 1. gegen die blosse Bedeutung „in der folgenden Zeit“ (Jes. 8, 23. 30, 8.), desgleichen Drechsler und Delitzsch (Genesis S. 364.). Der Letztere hat aber auch darin nicht Unrecht, wenn er jenen Gelehrten die unmittelbare Beziehung von **אַחֲרֵי** auf die schlechthin äusserste messianische Endzeit bestreitet. Ohne Weiteres geht dies nicht; wir müssen an jene gefundene Bedeutung anknüpfen. Das Endziel ist die volle Offenbarung Jehovahs oder die völlige Realisirung seines Willens: darum trifft sein Gericht die Völker. Ist nun das Gericht ein mehrfaches, und **אַחֲרֵי** die Zeit nach dem Gerichte und ohne dasselbe, so kann auch diese eine mehrfache sein. Dieser Unbestimmtheit macht aber der prophetische Sprachgebrauch ein Ende: er lässt nur an die Segenszeit denken, nach welcher kein Gericht mehr folgt, also an die nach dem Endgerichte. Dies ist die Bedeutung Jes. 2, 2. Micha 4, 1. Hos. 3, 5. (wozu vgl. Hitzig, kl. Proph. 1852, S. 17.). Denn Num. 24, 14. zählt nicht eigentlich mit; es hängt zu enge mit der Geschichtserzählung, gar nicht mit dem Segen zusammen; Dan. 10, 14 dagegen, eine fast wörtliche Anlehnung an Gen. 49, 1, bestätigt unsere Deutung. Ueber diese **יְהוָה אַחֲרֵי** trägt nicht mehr der prophetische Blick.

durchaus nicht, so gewiss Jakob der Sohn Isaaks und der Enkel Abrahams ist. Hatte dieser nicht zu wiederholten Malen die Zusicherung erhalten, dass in seinem Saamen sich alle Völker der Erde segnen würden? Denn die andre Verheissung, Abrahams Saame werde zahlreich sein, konnte sich vielleicht bis auf einen gewissen Grad erfüllt zu haben scheinen, wenn sie gleich noch viel umfassender lautete, als die gegenwärtige Erfüllung. Diese hohen Hoffnungen (welche, obgleich nur beim Ergänzter, dennoch sehr alt und authentisch sind) mussten für Jakob die letzten Ziele abgeben, nach denen seine Sehnsucht gerichtet war. Mochte er immerhin Eroberung des Landes u. s. w. vorherschaun, er konnte sie, jenen Verheissungen glaubend, nie als Endziele, nur als Vermittelungsereignisse auffassen. Die abrahamitischen Verheissungen aber als Erdichtung späterer Tage zu nehmen, würde nicht nur deshalb schwierig sein, weil sie sich an den ganzen Typus der Patriarchengeschichte aufs passendste anschliessen, sondern auch weil eine Entstehungszeit für diese Sagen sonst sehr schwer auszumitteln wäre. Denn jene kühnen Gedanken schlummern wie ein todes Gut lange im Volke; erst im 8. Jahrh. (Jesaja 2. Micha 4.) werden sie lebendig, und hier erscheinen sie schon fortgebildet, eigenthümlich bestimmt.

Die Schwierigkeit des ersten Verses wird nur gemehrt, wenn wir zu V. 2. übergehen. Der neue Anlauf, der genommen wird, die Breite, welche dadurch der Eingang erhält, dies wollen wir ganz übersehen. Allein befremdlich ist es umsomehr, dass hier die Söhne zum Hören ihres Vaters aufgefordert werden als eines solchen, nicht aber zum Anhören der künftigen Dinge. Das im ersten V. stark ausgeprägte prophetische Moment tritt hier vollständig zurück. Ja, auf שמעו wird ein besonderer Nachdruck gelegt, als ob es dem Sprechenden gerade hierauf ankomme. Nun aber bedeutet שמע ohnehin nicht unser einfaches Hören, oder gar Anhören, sondern hat stets auch die vollere Bedeutung: energisch hören, d. h. hören und gehorchen. Der letztere Begriff musste schon deshalb hier darin liegen, weil sie Söhne sind ihres Vaters, mehr noch, wegen der Wiederholung und endlich wegen der Construction mit שמעו, die gerade Gen. 28, 7. vom eigentlichen Gehorchen, Befolgen des Gehörten steht. — Durch diesen V. 2. erhält auch der folgende Segen eine ganz andre

Färbung. Es ist wirklich der Wille des Vaters; er spricht etwas, was gehört und befolgt werden soll, oder doch etwas, nach dem sich die Söhne in ihrem ganzen Thun und Lassen zu richten haben werden. Dazu stimmt viel besser die Auffassung des Stückes als בִּרְכָה nach V. 28, da "ב" keineswegs nur glückliche Zustände in sich schliesst, sondern auch unglückliche, und nicht was ohne, sondern grade was durch unsre Vermittelung, aber aus Gottes Hand, uns zu Theil wird. Häufig ist es gradezu der Erfolg auch des sittlich-religiösen Sinnes, sofern derselbe durch Gott bedingt wird.

Dass dieser zweite Vers sich ganz enge dem Liede selbst anschliesst, schon darin allein, dass die Söhne als solche hier wie dort recht hervortreten, liegt klar auf der Hand. Die Differenz aber von V. 1. sowohl mit V. 2. als mit dem ganzen Liede ist gleichfalls erwiesen. So sind wir denn genöthigt, mit mehreren Gelehrten (z. B. v. Bohlen) diesen ersten Vers dem Redactor zuzutheilen, und das eigentliche Gedicht erst, als mit V. 2. anfangend, zu betrachten. Erst jetzt gewahren wir auch den mantischen Character von V. 1, sofern derselbe von einer Prädiction spricht ohne die Kennzeichen des ächten Nabi', die göttliche Ursächlichkeit des Wortes, mitanzuführen.

Unser letztes Resultat ist sehr unscheinbar, so lange wir uns auch dabei verweilen; nichts desto weniger wird es sich im Verfolg in seiner vollen durchgreifenden Bedeutung klar herausstellen.

Aus diesen Erörterungen, in denen wir die allgemeinen Gründe beleuchteten, welche man der Aechtheit des Segens entgegenstellt, ergiebt sich somit, dass dieselben nicht tüchtig genug sind, um die Auffassung der Urkunde zu widerlegen. Hüten wir uns aber dies Ergebniss zu überschätzen. Denn den letzten Hauptgrund, die Unmöglichkeit oder doch Nutzlosigkeit solcher Eröffnungen und Vorhersagungen betreffend, haben wir hier nur nach seiner allgemeinen Seite ins Licht stellen dürfen: seine Hauptkraft liegt aber im Einzelnen. Mithin werden wir gestehen müssen, im Ganzen nur sehr wenig gewonnen zu haben; und die Frage, ob der Segen in Jakobs Zeit fällt oder in eine spätere, bleibt noch immer offen. Das Einzelne zu erwägen muss demnach im zweiten Theile der Abhandlung unsre Aufgabe sein.

II.

Ehe wir nun an die Besprechung jedes einzelnen Segens gehen, ist es natürlich, dass wir einen allgemeinen Ueberblick zu gewinnen suchen. Dieser erzeugt nothwendig ein gewisses Vorgefühl, und demgemäss ein vorläufiges Urtheil. Je gebildeter unser kritisches Gefühl ist, um so feiner und schärfer wird es selbst, um so treffender und richtiger wird unser Urtheil sein. Allein der unbefangene Forscher wird stets eingedenk sein, dass es eben nur vorläufig, nur gefühlt ist und also sehr der Reinigung und Bewährung bedarf; er wird sich hüten, dass das urtheilende Vorgefühl sich nicht als Vorurtheil festsetze. Leider findet selbst bei sehr tüchtigen Gelehrten eine zähe Abhängigkeit statt, entweder von diesem Vorgefühl oder von einem traditionellen Satze, dergestalt, dass auch die gründlichsten Erörterungen nichts dagegen vermögen. Vor beiden haben wir uns zu hüten. Wir thun dies am sichersten, wenn wir uns nicht scheuen, mitunter grade von jenem vorläufigen Urtheile bei der nachfolgenden Untersuchung auszugehen. Dieses Vorgefühl ist nun bei dem gebildeten Kritiker ohne Frage dies, dass unser Lied aus späterer Zeit datirt. Zugegeben, dass alte ächte Bestandtheile zu Grunde liegen, so sind dieselben doch so verwischt und mit andern bereichert, dass sie nicht herauszufinden sein möchten. Denn derartige Prophezeiungen, die sich selbst aufs Geographische beziehen, mit namentlichen Bezeichnungen, wie Zidon und Schiloh, sind unerhört: ja sie würden einen dem ächten Prophetismus ganz entgegengesetzten man-tischen Character tragen.

Eine gleiche Verfahrungsweise gebietet uns die Pflicht, auf die heute wohl am meisten geltende Ansicht, dass der Segen aus dem Ende der Richterperiode stamme, gründliche Rücksicht zu nehmen. Sie zeigt uns jenes allgemeine Vorgefühl zu einem begründeten Urtheile herangereift. Ebenso werden wir den tüchtigen Vertheidigern der Aechtheit gerecht werden müssen. Mithin dürften wir die Arbeiten von Tuch und Kurtz vorzüglich ins Auge zu fassen haben. — Unserm historischen Zwecke gemäss, die Entstehungszeit des Segens zu ermitteln, können wir das Exegetische nur soweit berühren, als es mit demselben zusammenhängt.

1. Ruben.

„Ruben, mein Erstgeborener Du, meine Stärke und Erstling meiner Kraft, Vorzug der Würde, Vorzug der Macht! — Ueberschwall gleich Wassern und keinen Vorzug sollst du haben! Denn du bestiegst das Bette deines Vaters; da entweihst du es! — Mein Lager bestieg er! —“

Der erste Vers nennt den Namen des Sohnes und die ihm seiner Erstgeburt gemäss zukommenden Rechte, besondere Würde und Macht. Da die letztere auf ein bedeutendes Besitzthum gegründet ist, vorzüglich in jenen einfachen Zeiten, so dürfen wir die spätere Auslegung, hier sei etwa an das doppelte Erbtheil gedacht, nicht abweisen. (Vgl. 1 Chron. 5, 1. Delitzsch S. 367.) Der zweite Vers stellt nun eine scharfe und kurze Characteristik hin, ihr parallel die feierliche Entziehung der Erstgeburt. Beides ist die Pointe des ganzen Spruchs und wird begründet durch die tiefe Beleidigung, die der wild leidenschaftliche Sohn dem Vater zugefügt, — Entweihung des ehelichen Torus: Gen. 35, 22.

Im zwiefachen יָהִר liegt ohne Zweifel die Beziehung auf das Erstgeburtsrecht; eben so in אֶל-תִּיהָר die Entziehung desselben, nicht, wie Stähelin wollte, der ganz allgemeine Gedanke: bona vota pro te non facio, eine Litotes für: maledictus sis. Auch darin, dass in dem Vergleiche פָּהֵז das tertium compar. nicht die Flüchtigkeit, der Leichtsinn, sondern das Ueberwältigende, die schäumende Hitze sei, bin ich gegen Böhlen mit den neueren Exegeten Tuch, Baumg., Del. einverstanden, vor allem wegen des fehlenden Grundes. — Im letzten Kolon hätte man nie gegen die Accente יִצְוֵי zum vorigen ziehen sollen, noch viel weniger das höchst lebendige eigenthümliche עָלָה ändern: aber in ihm selbst liegt eben nicht der Frevel ausgesprochen; ohne יִצְוֵי mein Lager, das als Object eben den vollen Nachdruck erhält, wäre es bedeutungslos. Dass zu חָלַל das Object, das eben vorhergeht, ergänzt werden muss, finde ich bei der so abrupten kühnen Ausdrucksweise des Liedes nicht schwierig, da ja eben der Gedanke der Profanation, die durch jenes Factum geschah, scharf ins Licht treten soll. Erscheint es aber einem doch zu hart, so möchte ich mich eher dazu entschliessen, eine Verdoppelung des יִצְוֵי anzunehmen: „du entweihst mein Lager! — Mein Lager bestieg er.“ Nichts wäre

erklärlicher als der Fortfall des einen der beiden Worte. Aber die ganze poetische Haltung des Stücks nöthigt, wie gesagt, dazu nicht einmal.

Dieser erste Ausspruch passt, wie kein anderer, zu der von dem Liede gesetzten und von der Tradition festgehaltenen Situation. Der Erstgeborne steht vor uns, auf dem des Vaters Auge mit Stolz weilen würde, wenn nicht dessen Frevel seinen höchsten Unwillen hervorrufen müsste. Die ganze Schönheit dieser Verse ist häufig anerkannt. Die Entziehung der Erstgeburt geschieht aus rein persönlichen Motiven. — Das Verhältniss unserer Stelle zu Gen. 35, 22. kann an sich ein doppeltes sein: die unsrige liegt jener zum Grunde, oder umgekehrt. Ist jene historische Nachricht erst aus der unsrigen abgeleitet, so wird für unsre Stelle ein viel höheres Alter erfordert als die ganze Schrift, in der jene Notiz stand: jene Sage muss sich erst als solche gestaltet haben. Ist das Umgekehrte der Fall, so ist wunderbarlich, warum unser Autor jener dürftigen kahlen Notiz eine solche Wichtigkeit gab. In beiden liegt aber noch keine Instanz gegen die Aechtheit unsres Ausspruchs, wenn nicht das Gen. 35, 22. berichtete Factum selbst als höchst unwahrscheinlich und unmöglich dargethan ist. Und das wird schwerlich ein besonnener Kritiker wagen, der nicht die ganze Patriarchengeschichte als Familienhistorie leugnet.

Nichts destoweniger wäre es möglich, dass wir nur die Gewandtheit des spätern Dichters zu bewundern hätten, der sich so täuschend genau an die vorausgesetzte Situation anschloss. Gleichwohl tritt uns auch hier gleich das Bedenken entgegen, warum ihm nämlich diese Gewandtheit bei den übrigen „Zeitanspielungen“ versagt und hier einer gewissen naiven Plumpheit Platz gemacht haben sollte.

Dass eine Anspielung auf die Zeit des spätern Autors hier vorliege, kann man unmöglich direct annehmen und thut es auch nicht. Damit aber hat man wenigstens unsrer Stelle jede Spur von Beweiskraft entzogen: denn eben auf jene kenntlichen Anspielungen stützt sich ja die Annahme einer spätern Entstehung. Bohlen ist consequent und will die durchaus individuelle Färbung des zweiten Verses verwischen: das Entweihen des väterlichen Bettes bezeichne ein Streben nach der Herrschaft; dies gehe auf ein unbekanntes Factum der israelitischen Ge-

schichte. — Dass die Beziehung auf ein „unbekanntes“ Factum höchst misslich ist, sieht sich von selbst ein; dass die Auslegung jener einfachen Thatsache sehr fern liege, gesteht Tuch sehr richtig. Sie ist nämlich unmöglich. Denn eben jene Parallele mit Absalom, der den Harem seines Vaters sich aneignete, beweist offenkundig, dass es als eine Frevelthat erschien, die ein Zeichen der bereits usurpirten Herrschaft, nicht blos des Strebens nach derselben war, vor allem aber nach dem Rathe Ahitophels dazu dienen sollte, die Kluft zwischen Vater und Sohn in der Volksmeinung unübersteiglich, eine Versöhnung unmöglich zu machen. 2 Sam. 16, 21. Allein hier ist eine derartige Absicht Rubens an sich undenkbar, so lange er beim Vater blieb, und auch nirgend angedeutet. Wenn nun Ruben als Stamm gefasst wird, wie doch dieser Exeget will, so fehlt volends alle Beziehung zu einem Vater, die nur bei einer monarchischen, nicht aber bei einer republikanischen Verfassung denkbar wäre.

Tuch, und vor ihm viele Andre, zieht aber das Factum einer derartigen Enterbung in Zweifel. Nicht als ob er mit Friedrich Partei nähme, der im vierten Abschnitte seiner Abhandlung (bes. S. 123 ff.) uns glauben machen will, Moses habe die Rubeniter jenes Rechtes beraubt und sie seinem Stamme, der Priesterkaste, übertragen. Vor solchen Phantasieen hütet er sich. Da ihm aber die Unmöglichkeit einer Aechtheit feststeht, so bezieht er das Ganze auf „die politische Unbedeutendheit“ des Stammes, der sich stets fern gehalten und später verkümmert sei. Dies habe der Verfasser auf eine Enterbung durch das Stammesoberhaupt zurückgeführt. Als historische Voraussetzung musste es dann unserm Dichter feststehen, dass Ruben wirklich einst die Hegemonie inne gehabt, dass diese ihm aber aus unbekannten Ursachen abhanden gekommen sei. Dieses allmähliche Schwinden der Hegemonie war ihm dann Enterbung, und statt der unbekannten Ursachen setzte er jenen häuslichen Frevel.

Deckt sich nun unser Ausspruch mit dieser historischen Situation? Jeder Unbefangene muss dies verneinen. Denn hier ist auf ein bestimmtes Factum hingedeutet, durch welches er seine hohen Rechte einbüsste; wir fragen nach einem ungeheuern Frevel dieses Stammes, den derselbe am gesammten

Israel beging: von einem solchen schweigt aber die Geschichte vollständig. Hätte er eine That vollbracht, wie jene Benjaminiten (Jud. 19.) in den letzten Zeiten der Richterperiode: dann würde es viel besser passen, wenn auch nicht accurat. — Wir müssen aber forschen, wie überhaupt dem in die Vergangenheit hinschauenden Verfasser zu Samuels oder zu Simsons Zeit (Ewald) Ruben sich darstellen konnte.

Der Andeutungen sind hier sehr wenige; sie geben aber genug Streiflichter, um uns nicht in völliger Rathlosigkeit zu lassen. — Zunächst werden wir uns an das älteste Denkmal aus der Richterzeit, welches uns interessante Aufschlüsse giebt über die damalige Beschaffenheit und Haltung der Stämme, an das Deborahlied (Jud. 5.), halten müssen. Dabei ist der Umstand höchst erwünscht, dass wir das Lied nothwendig für ächt oder mit den Ereignissen, die es feiert, gleichzeitig entstanden denken müssen. Jeder gebildete Kritiker kehrt zu dieser Meinung zurück. Der neueste Forscher über dasselbe, Johannes von Gumpach, setzt es in die zweite Hälfte des 13. Jahrh. v. Chr. Geb. (Alttestamentl. Studien, Heidelberg 1852. S. 9.).

Hier wird Ruben getadelt, dass er unthätig bei den Heerden geblieben sei und es über gute Vorsätze nicht hinausgebracht habe. (Jud. 5, 15. 16.) Er war hienach dem bequemen Nomadenleben ergeben, hatte nicht alle Verbindung mit den ostjordanensischen Stämmen abgebrochen, aber thatkräftig griff er in die Geschehnisse des Gesamtstaates nicht mehr ein. Der Grund davon lag eben in seinem Nomadenleben. Merkwürdig, wie er die alterthümliche Lebensform des Volkes darin am treuesten wahrte; aber von dem neuen theokratischen Geiste Israels seit Mose scheint er nicht ergriffen worden zu sein. Je ferner er dadurch dem Herzen des neuen Volkes stand, um so mehr musste er als unbrauchbares Glied am Organismus des Staates verkümmern. — Nach Josua c. 22. erbauen die Rubeniten einen Altar. Die übrigen Stämme sind sofort misstrauisch, als ob sich Ruben trennen wollte. Die Häupter des Stammes erklären aber, derselbe solle grade zum Bundesaltar dienen, ein Schutzmittel sein gegen Entfremdung, und ein Nachweis ihrer Zusammengehörigkeit mit dem ganzen Volke. Dieser Vorfall, der ohne allen Zweifel ächt historisch ist, gewährt einen interessanten Blick in die gegenseitige Spannung unter den Stämmen. Man fürchtet in Schiloh

eine Erhebung der Westjordanenser unter dem Principat Rubens, und diese bemühen sich jenen Verdacht von sich abzuwälzen.

Aber grade in letzterer Hinsicht tritt eine merkwürdige Erscheinung hervor. Trotz dem dass die Stämme Ruben mit Misstrauen ansehen, trotz dem dass dieser nie ein lebendiges Interesse am Ganzen zeigt, erblicken wir ihn stets mit einer gewissen äussern Achtung umgeben. Zunächst ist es stehend, ihn als das Haupt der westlichen Stämme anzusehn. So auch im Deborahliede und Jos. 22. Noch auffallender ist es, dass ihm von Mose zu allererst ein Besitzthum angewiesen wird auf seinen besondern Wunsch. Denn sein Stammgebiet lag grade am südlichsten, und von dieser Seite kamen die Israeliten nach Kanaan; überdies war dasselbe voll der trefflichsten Viehtriften und Weiden. In der Geschichte Josefs tritt er auch immer in den Vordergrund. — Zu den Zeiten Sauls wusste er noch seine Grenzen tüchtig zu wahren gegen die Hagarener, — ein Beweis, wie er in äusserer Beziehung noch sehr kraftvoll dastand. Denn diesen Nachrichten der Chronik (I, 5.) keinen Glauben zu schenken, sehe ich nicht den geringsten Grund. Seine „politische Unbedeutendheit“ müsste also nicht auf seine physische Stärke bezogen werden, sondern auf seinen untheokratischen Geist und ein freiwilliges Sich-abschliessen.

Diese stets durchblickende Schonung und Achtung, die man Ruben zugesteht, fordert einen bestimmten Erklärungsgrund. Hier kommt uns die Volkssage zu Hülfe, und wir würden sehr unkritisch handeln, wollten wir ihr keinen Glauben schenken; wir müssen dies grade wegen des spätern Misstrauens der Stämme gegen Ruben. Ruben besass ursprünglich die Primogenitur. Mögen jene alten Sagen in ihrer Breite und Einzelheit nicht auf volle historische Wahrheit Anspruch machen — wir lassen dies noch ganz dahin gestellt; jenes Eine müssen wir als Thatsache, als den eigentlichen Kern jener Geschichten festhalten. Erst so erklärt sich die Zähigkeit, mit der die alte Sage ihm jenes Recht einräumt bis auf die spätesten Zeiten hin; erst so löst sich das historische Räthsel jener halben Bevorzugung bei seiner notorischen Verdienstlosigkeit.

Sogleich erhebt sich aber die andre Frage: wann und wodurch ging dem Stamme jenes hohe Recht verloren? Auch dies zweite geschichtliche Räthsel verlangt nach einer Lösung.

Wie wir schon andeuteten, könnte ein ähnliches Gesamtverbrechen die Ursache sein, wie wir ein solches bei Benjamin finden. Davon schweigt aber die Geschichte gänzlich. Nur einmal tritt er im Gegensatz auf gegen die Volksführer Mose und Aharon Num. 16. Aber grade hier ist es merkwürdig zu sehen, wie sich nicht der ganze Stamm als solcher auflehnt, nur die Familien Dathan, Abiram und On, wie auch diese jene aus grober Eifersucht entstandne Empörung nicht anzetteln, sondern nur sich an die levitischen Rädelsführer anschliessen. Gewiss bildeten sie eine malcontente Gegenpartei im Volke, aber die Absicht, nun die Primogeniturrechte zu behaupten, findet sich nicht; sonst hätte sich der ganze Stamm Ruben gegen den ganzen Stamm Levi empören müssen. Hier sind ihm schon jene Rechte hoffnungslos verloren, und eben das bittre Andenken daran mochte die Unzufriedenheit in ihm nähren. — Wir gehen weiter zurück. Aber eben dasselbe finden wir beim Auszuge aus Aegypten. Hier führt der Stamm Levi mit der entschiedensten Uebermacht, die weltliche Hegemonie ist aber unbestritten Judah überlassen, diesem zunächst Efraim, dem Stamme Josua's. Auch hier nicht die geringste Andeutung über noch geltende Rechte Rubens: nur dies Eine steht fest, dass an die wirkliche Geltendmachung derselben nie auch nur gedacht wird.

Wollen wir also an der Lösung unsrer Frage nicht vollständig verzweifeln, so sind wir in die Zeiten vor Mose, in das tiefe Dunkel des ägyptischen Exils verwiesen. Wir müssen hier dies annehmen, dass schon während desselben jene Rechtlosigkeit Ruben vollständig in das allgemeine Volksbewusstsein übergegangen war. Wie war dies aber möglich?

Dazu, dass sich diese allgemeine Ueberzeugung im Volke so axiomatisch, so fest und unbestritten festsetzte, bedurfte es offenbar einer sehr geraumen Zeit. Hierdurch rücken wir in noch frühere Zeiten hinauf, immer näher an die Anfänge des Volkes. Aber bilden konnten sie sich nicht von ungefähr; denn sonst müssten wir eine Nichtachtung der Erstgeburt im Volksbewusstsein voraussetzen, die nicht im mindesten orientalisches ist und der grade die israelitische Sage wie alle späteren Institutionen des Volkes aufs entschiedenste widersprechen. Von neuem ein unbekanntes Factum, ein Stammesverbrechen

fangiren, scheitert, abgesehen von der historischen Willkühr, an der wahrscheinlichen Zusammenhangslosigkeit der Stämme, an dem Mangel eines energischen Gemeinbewusstseins, der beim Auszuge aus Aegypten klar hervortritt und den Führern die grössten Schwierigkeiten in den Weg legt. —

Wollen wir jene Wirkung nicht ohne Ursache stehen lassen, so sind wir genöthigt, in jener dunkeln Urzeit eine entscheidende Autorität anzunehmen, eine hervorragende Persönlichkeit, welche unbedingte Anerkennung im ganzen Volke fand, deren Aussprüche heilig geachtet waren, gegen die jeder Widerspruch naturgemäss verstummen musste; — eine höhere Autorität, als je Mose, Aharon, David besassen. Vor ihr beugte sich Ruben, beugte sich das ganze Volk, und die Nachwelt wagte keinen Zweifel.

Hier ist nun schlechterdings kein Ausweg: in die Urzeit des Volkes gehört jene entscheidende Ursache mit durchgreifendster Wirkung; in dem Ausspruche der höchsten Autorität im Volke musste sie liegen. Und darin liegt sie auch. Der Stammvater selbst, der gepriesene Patriarch, raubt seinem Erstgeborenen jene hohen Rechte, weil er schnöde an ihm gefrevelt und unmöglich Träger jener hohen Verheissungen, Bewahrer jenes heiligen Jehovahbundes sein konnte und durfte, der mit den Vätern geschlossen war, und der das heiligste Vermächtniss bildete, der den eigenthümlichsten Werth, die göttliche Idee jenes wunderbaren Hebräerstammes allein ausmachte. Und diese That Jakobs ist die eigentliche Pointe des uns vorliegenden Ausspruches.

Aber warum sollte nicht der spätere Dichter diesen ganzen Calcul historischer Vermuthungen bei sich selbst vollzogen haben?

Bei diesem Einwurfe protestiren wir sogleich gegen den Standpunkt des Gegners. Unsre Aufgabe ist es, nachdem wir dieses Resultat gewonnen, nicht, die schlechthinnige Unmöglichkeit einer andern Fassung darzuthun, sondern nur die Möglichkeit und höchste Wahrscheinlichkeit der unsrigen. Erst wenn die letztere gründlich widerlegt ist, ist eine andre Vermuthung, z. B. die des Einwurfs, einigermaßen berechtigt. — Was aber den Einwand selbst anbetrifft, so ist die Ansicht in der That höchst unwahrscheinlich. Denn wie sollte ein Dichter die blosse

Bedeutungs- und Theilnahmlosigkeit eines sonst starken Stammes auf ein so schweres Unheil zurückführen? Wir erwähnten, dass sich hier Ursache und Wirkung nicht deckt. Bedeutender aber ist es, dass unser Autor damit theils der Anschauung, welche die alte Sage von Ruben giebt, z. B. in der Geschichte Josefs, theils auch der seiner Zeitgenossen aufs entschiedenste widersprechen würde. Die höchst milde Art der Rüge, welche die sonst so scharfe Zunge der grossen Richterin (Jud. 5.) dem Stamme ertheilt, wie sticht sie gegen die schneidende Härte unsres Spruches ab! Und jener Tadel wurde grade da ertheilt, wo sich die Theilnahmlosigkeit des Stammes an dem Ergehen des übrigen Israel am entschiedensten herausgestellt hatte! Wir müssten bei unserm Dichter einen ganz singulären gründlichen Hass gegen Ruben, durch nichts motivirt, voraussetzen, nicht minder eine pikante Abweichung von der damaligen Volksmeinung, vollends der Urgeschichte, sobald wir ihn in jene späte Zeit setzen. Wer nun das Alles als denkbar oder vielmehr, wie er müsste, als das Wahrscheinlichste zu vertheidigen Lust hat, den beneiden wir wahrlich nicht um das Maass seines kritischen Wahrheitssinnes. —

Es ist also aus historischen Gründen höchst wahrscheinlich, dass der Spruch über Ruben von Jakob selber gesprochen sei. Wir bemerken noch, wie trefflich derselbe zusammenstimmt mit der Ankündigung in V. 2. Die Söhne sollten darnach ihre ganze Aufmerksamkeit auf die Worte ihres Vaters richten und ihnen Gehorsam leisten. Gleich hier haben wir eine Verfügung, Willenserklärung. Von Prophezeiung ist hier keine Spur; selbst die Grammatik widerstrebt dem; es müsste statt **וְהָיָה כְּכֹל אֲשֶׁר יֹאמַר אֲלֵיכֶם** stehen. — Hüten wir uns aber, den Werth unsres Ergebnisses zu hoch anzuschlagen. Grade weil unser Segen keine schriftstellerische Einheit zu zeigen scheint und nur lose durch das Band der Söhnenamen zusammengehalten ist, kann sehr wohl der eine Ausspruch ein ächter Bestandtheil sein, während auf den andern die Sage ergänzend und ändernd einwirkte.

2. Simeon. 3. Levi.

V. 5. „*Simeon und Levi — Brüder sind sie; Werkzeuge der Gewaltthat sind ihre Schwerter.* — 6. *In ihren*

Rath gehe nicht ein meine Seele; mit ihrer Versammlung einige sich nicht meine Ehre; denn in ihrem Zorn erwürgten sie den Mann, und in ihrem Muthwillen lähmten sie den Stier. — 7. Verflucht ist ihr Zorn, dass er gewalt- sam, und ihr Grimm, dass er hart. Vertheilen will ich sie in Jakob und zerstreuen in Israel. —

Die Beziehung auf die Schandthat der Brüder, wie sie in Cap. 34. berichtet wird, ist klar und stets zugestanden. — Obgleich Tuch die Ableitung des schwierigen מכרה von כור, perfodit, entschieden abgewiesen hat, um es von כרר drehen, winden, herzuleiten, also „listiger Anschlag“, und obgleich ihm Baumg. und Kurtz beistimmen, so möchte ich mit Delitzsch bei der alten Erklärung „Schwerter“ bleiben. Denn Tuch widerlegt nur die Bohlen'sche Combination mit μάχαιρα, — ein Anklang, den Del. sehr richtig nur als zufällige Aehnlichkeit und als Wegweiser für die Uebersetzer fasst. Der Sinn dürfte viel besser in der ältern Bedeutung sein: denn Anschläge — Werkzeuge zu nennen ist hart, trotz der Berufung auf Jes. 32, 7, wo die Ränke an die Stelle der Thaten treten, nicht ihnen voraufgehen, wie hier; dass aber grade die Schwerter bei jenem Frevel die Hauptrolle spielten, ist klar. Grade das Himmorden der Wehrlosen ist חמס, Gewaltthat des Stärkeren an Schwächeren. — Weder sind איש und שור gleichbedeutend, noch singularisch. Das Tödten der Männer ist dem unkriegerischen Nomaden schrecklich; ebenso zeigt sich darin der für das Thier besorgte Hirte, dass er die nutzlose Verstümmelung der edeln Stiere mit Abscheu rügt. Daher trifft sie auch der Fluch statt des Segens. Denn diese Gewaltthätigkeit kann leicht von neuem zur Vernichtung des ganzen Volkes ausschlagen, wie Jakob schon früher fürchtete (34, 30.). — כר Berathungskreis und קהל Versammlung kann nicht befremden; denn sie vollbrachten jene That mit ihren Horden und Dienern.

Wir machen vorläufig nur aufmerksam darauf, wie gross die Aehnlichkeit dieses Ausspruchs mit dem vorigen ist. Eine Frevelthat giebt ihm Anlass, den Character der Brüder zu zeichnen, hier wie dort; an diese Charakteristik wird der Fluch geknüpft; eine Willenserklärung des Patriarchen, der Gehorsam geleistet werden soll, hier wie dort. Auch schliesst sich unser Ausspruch, wie er den Nomaden und dessen Gefühl scharf

hervortreten lässt, ganz genau an die Geschichte Jakobs an, dergestalt, dass derselbe ohne Cap. 34. schlechthin unerklärbar und unverständlich sein würde. Dass demgemäss Jakob sie nicht in solcher geschlossenen Einheit belassen will, weil sie die Quelle grössten Unheils werden kann, ist sehr natürlich: während die andern Stämme ihre Gruppen bilden, sollen diese zwischen den Uebrigen zelten und so zu einer gemeinsamen That unfähig werden. Gewiss eine sehr weise Maassregel, da Jakob die nichtkriegerische Anlage seines Volkes sehr wohl einsehen musste, ebenso wie dessen geistige Aufgabe.

Wenn also nicht andre Bedenken auftauchen, so wäre hienach nichts glaublicher, als dass der Erzvater selbst auch diesen Spruch gesprochen habe. Die Möglichkeit jakobitischer Abfassung stände fest. Andererseits ist es auch Pflicht, sobald wir die begründete Voraussetzung haben, nicht Alles sei von Jakob, nachzuforschen, ob nicht unser Spruch in einer spätern Zeit entstanden sein könnte. Wir müssen hier die Brüder theilen.

Zuerst Simeon. Bei der ersten Zählung in der Wüste hatte der Stamm 59,300 streitbare Männer; eigenthümliche unglückliche Verhältnisse müssen hinzugekommen sein, dass er bei der spätern Musterung Num. 26, 14. nur 22,200 aufwies. Da es nun an die Eroberung des Landes selbst gehen sollte, erhielt auch er sein Besitzthum, aber nicht abgesondert, sondern mitten im Stammgebiet Judahs, und zwar gegen Philistää und Idumää hin, nach Jos. 19, 5, weil das letztere zu gross war, als dass Judah allein es hätte ausfüllen können. Jedenfalls ging damit die Selbstständigkeit Simeons ziemlich verloren, überdies war er den Grenzanfällen in bedenklicher Weise ausgesetzt. Daher schloss er sich früh an Judah an; nach Jud. 1, 3. 17. setzte er sich durch einen gemeinschaftlichen Feldzug da fest. Sehr glaublich erscheint es daher, dass der Stamm später nach 1 Chron. 4, 41. seine Wohnsitze erweiterte, nach Edom zu, ins Gebirge Seir. (Raumer, Palästina 1850. S. 99. Winer RWB. II, 461.) — Verglichen mit den andern Stämmen war seine Lage mitten unter Judah, unselbstständig und doch höchst exponirt, — unglücklich. Das Unglück aber wird ja nach israelitischer Auffassung ethisch motivirt und als Strafe gedacht; einer besonderen Strafe entspricht aber ein besonderes Verbrechen.

Hier nun konnte der Verf. keines finden, welches in der historisch nähern Zeit gelegen hätte: da kam ihm die alte Volkssage entgegen, die sich an Sichem anknüpfte. Sie gab das Motiv und die Ursache jenes Unglücks. Eine nähere Beziehung beider dürfen wir nicht denken wollen: denn hier musste sich der Dichter der Sage fügen.

Kann mithin jener Fluch über Simeon von einem spätern Dichter herrühren? Wir müssen das nach dem eben Gesagten vorläufig bejahen. So sind zwei gleiche Möglichkeiten vorhanden. Die weitere Frage ist, ob die grössere Wahrscheinlichkeit bei der einen oder der andern Möglichkeit zu suchen sei.

Blicken wir auf die letzte kleine Stiche in V. 7, die den eigentlichen Fluch enthält, so scheint die mögliche erste Ansicht sehr an Boden zu verlieren. Denn wie konnte Jakob jene Vertheilung ahnen? Freilich sagt er sie nicht voraus; er befiehlt sie vielmehr. Dies scheint jedoch auch schon deutlich später hineingetragen zu sein. Dieser Vers ist aber die Pointe des Ganzen, mit ihm steht und fällt der ganze Ausspruch. Zugleich ist „Israel“ hier als Land gedacht, welches aber erst viel später der Fall sein konnte. — Also trägt der spätere Dichter die damalige Lage des Stammes als ein zu Erwartendes in die Vergangenheit zurück? Dies müsste der Fall sein. Allein dies ist schlechterdings unmöglich anzunehmen. Was will denn Jakob? Eine Vertheilung in Israel und eine Zerstreuung, so dass jeder Stamm ein Stück Simeon erhielte. Dies fand nun nicht statt. Ganz augenscheinlich aber wird dies widerlegt dadurch, dass Simeon mit Levi zusammengestellt wird. Nach unserm Ausspruche soll beide das gleiche Schicksal der Zerstreuung treffen. Und nun, ganz abgesehen von der übrigen Lage des Bruderstammes, — wie ganz anders war das Zerstreutsein Levi's unter den Stämmen, und das Simeons! Ja, der letztere war gar nicht unter „Israel“ vertheilt, sondern unter Judah; und hier nicht einmal ausschliesslich in Enclaven, sondern meist als Grenzsoldat. Wie konnte der Dichter beide Arten der Vertheilung unter Einen Begriff subsumiren? Wie konnte er nur darauf kommen? — Dieses triftige Bedenken hat auch schon Kurtz richtig angedeutet (l. c. 274.). Mithin stimmt dieser Ausspruch so sehr wenig mit der spätern

Physiognomie der Stammgebiete, dass wir bei ihm die Wahrscheinlichkeit einer spätern Abfassung fahren lassen müssen.

Dagegen stellt sich bei näherer Betrachtung die erste Möglichkeit ungleich günstiger. Denn der Hauptgrund in jenem Bedenken ist der, dass Jakob auf ein ganzes Land Rücksicht genommen hat, welches Israel besitzen soll. So z. B. Friedrich l. c. S. 67. Unglaublich wäre dies an sich nicht im mindesten, sondern sehr natürlich; dennoch ist es unrichtig. Denn „Israel“ und „Jakob“ ist immer nur das Volk als Einheit; dass er aber diesem in poetischem Ausdrucke seinen eignen Namen beilegt, ist so einfach, besonders wenn er es, was ihm am nächsten lag, als seine erweiterte Familie, als sein Hauswesen ansah und mit dem Namen des Hausvaters bezeichnet. Dass er nun die wilde kriegerische Kraft des Stammes, dem es aber an dem hohen Sinne ächter Tapferkeit mangelte, durch die Vertheilung gründlich brechen wollte, war durchaus im Interesse seines ganzen Volksstammes gehandelt. So löst sich auch natürlich jenes historische Bedenken, warum denn Simeon bei der Vertheilung Kanaans ohne Weiteres so höchst stiefmütterlich bedacht ward: der alte Fluch erbte fort und diese Bestimmung des Patriarchen konnte modificirt, aber nie aufgehoben werden; das stand im Volksbewusstsein fest. Jene Modification des Fluches trat nun aber eben unter Mose und Josua ein. Vielleicht mochte Simeon schon in Aegypten nicht für sich gezeltet haben. Da nun Judah die erste Stimme behalten und demgemäss eine bedeutende Kraft entwickeln musste, sich aber durch stete Grenzfehden nicht aufreiben konnte, so ward ihm Simeon gleichsam als Appendix und Gehülfe beigegeben. Zugleich bleibt es höchst merkwürdig, wie grade durch diese spätere Stellung Simeons sein ursprünglicher Character treu hindurchschimmert. Denn zu jenen ewigen Grenzfehden bedurfte Mose eben eines solchen Stammes mit wilder kriegerischer Natur, der freilich dem Stamme des geistigen theokratischen Lebens ferner blieb. Hieraus erklärt sich auch seine Colonisirung nach Edom hin; hieraus, wie mich dünkt, auch seine auffallende Verminderung während des Wüstenzuges. Denn auch da wird er gerne Kampf und Streit gesucht und dabei viel gelitten haben. Oder manche seiner Familien gingen vielleicht ganz in den Stamm Judah über, da wir eine scharfe Trennung in genealogischer Beziehung nicht annehmen dürfen.

Ja, auch die Vermuthung wird nicht zu kühn sein, dass selbst Secessionen einzelner Horden des Stammes stattfanden, denen das wilde Jagdleben der Beduinen besser zusagte: dadurch hätten wir eine sehr passende Anknüpfung an jene spätere Secession unter Hiskias.

Wie wir also unsern Ausspruch fassen mögen: exegetisch und historisch ist die höchste Wahrscheinlichkeit vorhanden, dass derselbe in Betreff Simeons ächt ist.

Eigenthümlich gestaltet sich die Frage mit Levi. In dem eben ausgesprochenen Ergebniss scheint hiefür viel präjudicirt zu sein. Exegetisch wohl, nicht historisch. Und von hier aus greifen Tuch und Bohlen den Ausspruch besonders an. Was freilich die blosse Möglichkeit anlangt, dass Jakob selbst diesen Spruch gethan, so ist dasselbe zu bemerken, wie bei Simeon; denn in der ganzen Geschichte des Patriarchen erscheint er uns als Miturheber des sichemitischen Blutbades; und nur hierauf ist im Segen Rücksicht genommen.

Damit ist uns die Untersuchung der andern Möglichkeit, wie gesagt, noch nicht geschenkt. Wenn auch die Torah jene Zerstreuung unter die Stämme aus einem ganz andern Gesichtspunkte, dem rein religiösen, auffasst, so zeigte doch eben die Folgezeit, dass sie dem Stamme zum grossen Unheil gereichen konnte, zu einem grössern selbst als dem doch immer consolidirten Stamme Simeon. Die Richterzeit soll dafür die Belege geben, in denen die Lage Levi's kümmerlich und gefahrvoll war, auch sich keiner besondern Achtung erfreute. Sehen wir die Beweise dafür näher an. — Zunächst 1 Sam. 2, wo von dem Frevel der Kinder Eli die Rede ist, den sie begingen an den Opfern und an den opfernden Weibern. Dafür erhielt Eli durch einen „Mann Gottes“ jene bekannte Drohweissagung. Gewiss ist, dass sich die Söhne Eli den Unwillen des Volks zuzogen: aber etwa wegen der Eigenschaften, die im Segen getadelt werden, weil ihr Zorn und Grimm gewaltthätig sind? Keineswegs. Ja ihr freches Walten setzt ja eben voraus, dass die Leviten nichts weniger als im gedrückten und verachteten Zustande waren: denn aus Armuth und Verachtung pflegt nicht Uebermuth hervorzugehen. Auch tritt nicht im geringsten hervor, dass sie die Vertheilung in Israel als ein Unglück angesehen hätten, hier 1 Sam. 2, nicht und auch sonst nicht, sondern eine grosse Ehre

musste es ihnen sein. Viel beweisender scheint Jud. 17. 18. die bekannte Geschichte mit dem Leviten und Micha. Dieser in Judah sonst einheimische Levit zieht schon als נִזְרִי umher; dass er es nöthig gehabt habe, ist nirgend angedeutet; es scheint eine Art Wanderlust zu sein. Warum aber ist Micha so erfreut, grade einen Leviten für sein Hausorakel zu bekommen, dass er ihn aufs zuvorkommendste aufnimmt, für ihn sorgt (denn das verstand sich nicht von selbst), wie einen seiner Söhne hält und seinen eignen bereits zum Priester geweihten Sohn bei Seite setzt? Offenbar deshalb, weil der Levit, rein als solcher, sich des erwünschtesten Ansehens erfreute; und fürs andre darum, weil wahrscheinlich Micha von den dort einheimischen Leviten keine Unterstützung seines Privatpriesterthums erwarten durfte. Diese Vermuthung Bertheau's (Richt. S. 203.) hat viel für sich. Also nicht Verachtung, sondern Achtung der Leviten fand statt, wie sie auch sein mochten. Ja, einen grössern Beweis davon finden wir Jud. 18, 19, wo der ganze Stamm Dan den Leviten zu „seinem Vater und Priester“ erwählt, obgleich er gewiss noch viel zu jung war, um nach dem Gesetz priesterlich functioniren zu dürfen. Und sie freuen sich sehr dies gethan zu haben, weil nun ihr Priesterthum dem der andern Stämme ziemlich ebenbürtig geworden sei. Für eine gleiche sehr hohe Achtung der Leviten spricht Jud. 19. 20. Schwerlich hätte sich das Volk wie Ein Mann erhoben, um jenen einen Frevel zu rächen, in dem sich das ganze Volk tief gekränkt wusste. Dies war nicht anders möglich, als dadurch, dass grade am Heiligthume und an seinen Dienern sich das Bewusstsein der Volkseinheit immer von neuem kräftigte. Auch hier ist ferner von den Uebeln des zerstreuten Wohnens als solchen nicht das Geringste angedeutet, was aber nothwendig war, um dem Beweise Tuch's Nachdruck zu geben. So finden wir denn, dass jene grundlegende Voraussetzung auf sehr schwachen Füßen steht, ja bei genauer Betrachtung der Beweisstellen sich in ihr Gegentheil umwandelt.

Hiezu kommt noch ein höchst bedeutender Grund, der die Tuch'sche Begründung und Beziehung der Stelle unmöglich macht und schon von Kurtz, Drechsler, Baumgarten, Delitzsch angedeutet ist. Ist der Segen oder diese Stelle desselben erst von der Hand eines spätern Dichters, so musste derselbe nothwendig die hohe Bedeutung berücksichtigen, die

ihm durch Mose zugewiesen ward: er müsste irgendwie Andeutungen der priesterlichen Erwählung desselben mit aufnehmen. Das argumentum a silentio ist in der neuern Zeit vielfach theils über- theils unterschätzt worden: hier aber ist es entscheidend. Alles andre musste dem Dichter zurücktreten vor dieser seiner hohen Function und Aufgabe. Wenn freilich die ganze Erwählung Levi's zum Priesterstamme eine Fiction späterer Zeiten ist, wie es u. a. Bohlen will, so hätte dieses Bedenken keine Kraft. Allein die Zeit so grober Willkührlichkeiten, so roher Verstösse gegen alle historische Kritik ist hoffentlich bald völlig vorüber¹⁾. Was hätte z. B. jener grosse Kriegsheld und Reformator David für ein specielles Interesse haben sollen an dem Stamme Levi, den er so hoch erhob, ohne das uralte Ansehn desselben! Die ganze geachtete Stellung Levi's in der Richterzeit, alle Nachrichten des Richterbuches wäre Fiction; ja auch die ganze Tradition über Schiloh und den dortigen Gottesdienst. Denn es ist ja allgemein nothwendig, dass in der Religion Priester sein müssen: ja, je niedriger die Religion steht, desto höher stehen dieselben, als heilige Mittelpersonen. Keine Silbe wissen wir aber von andern Priestern als eben Leviten, und kaum vernehmbare Durchklänge des uralten vormosaïschen Priesterrechtes der Erstgeborenen und Familienväter finden sich in den Zeiten des brachliegenden Cultus. Und dies bleibt alles unerklärt, auch abgesehen von dem grossartigen Irrthum der George, Vatke u. a., die Torah vollständig als späteres Figment zu fassen: diese aber beruht wesentlich auf dem Priesterthum Levi's; ja, Moses und Aharon müssen sich dann begnügen, als mythische Gespenster zu vegetiren. Doch genug von diesem Unverstand. Bleibt man aber doch dabei, dann muss man mit Bohlen auf ein unbekanntes Factum recurriren, man muss eine durchaus unbekannte Greuelthat des Stammes in späterer Zeit vermuthen, durch welche der kleine Stamm eine so harte Schilderung, wie sie hier im Segen vorliegt, verdient hätte. Dann muss man die Erzählung Cp. 34. nach unserer Stelle umgewandelt sein lassen, d. h. die ganz klare Geschichte mit dem Stempel entschiedener Facticität — durch

1) Tuch verwirft sehr richtig diesen Ausweg, wird aber dann jene grösste aller Unwahrscheinlichkeiten anerkennen müssen.

eine flüchtige unsichere Andeutung eines Gedichtes zunichte machen.

Man kann sagen: warum sollte nicht der Dichter, vielleicht aus einer gewissen Abneigung gegen diesen Stamm, seine einflussreiche religiös-wichtige Stellung ignorirt und sich ausschliesslich an die alte Sage gehalten haben? Gewiss, eine solche abstracte Möglichkeit oder vielmehr Caprice, obgleich immer sehr unwahrscheinlich, schliessen wir nicht aus. Nur dürfen die Vertheidiger der spätern Abfassung eine derartige Ausflucht bald verschmähen. Denn wenn jener poetische Anschluss ein so vollständiger war wie hier, so sind ja eben sämtliche Indicien der spätern Zeit abgeleugnet; man gesteht zu, dass der Spruch an sich am natürlichsten in die urälteste Zeit, in die vormosaische hineingehören könne. Auf eben jene, hier also fehlenden, Indicien gründet sich aber jene Vermuthung ausschliesslich.

Wie eben bemerkt, trägt jenes Bedenken nur in die vormosaische Zeit hinein, als Levi's Berufung zum Priesteramte noch nicht feststand. Wir haben nun die Aufgabe, zu forschen, ob sich ein derartiger Character des Stammes, wie ihn hier und in Cp. 34. der Grundstock desselben nebst dem Stammvater darstellt, ob andererseits sich der Fluch durchwirkend zeigt.

Versetzen wir uns lebhaft in die Zeiten des Moses zurück. Da ist Levi der Stamm, aus dem die beiden gewaltigsten Führer hervorgehen, die sich ein selten bestrittenes Ansehen durch die Uebermacht ihres Geistes zu erhalten wissen. Es war sehr natürlich, dass ihm auch die Hegemonie zuertheilt wurde. Dem ist aber nicht so: nur in geistlicher Beziehung sollte er führen, führen ein ungeistliches Volk. Musste nicht Moses grade diesem Stamme die Herrschaft sichern im Interesse der höchsten, der theokratischen Idee? Wollen wir unbefangen urtheilen, so bleibt es ein Räthsel, dass dies nicht geschehen, in einem Staate, bei einem Führer, bei dem die rein physische Gewalt nichts gelten, also die Kleinheit des Stammes kein Gegenmotiv sein konnte. Wiederum kann ich hier nur die Lösung darin finden, dass eine alte, durch höchste Autorität feststehende Tradition, unerschütterlich geltend im Volksbewusstsein, dieser so nothwendigen Einrichtung sich in den Weg

stellte. Jene Maassregel gab die Geschichte von selbst an die Hand; sie empfahl sich dringend grade aus der Sorge für die schlechthin geistige göttliche Richtung des Volks. Wir betonen das letztere Motiv; denn an einen Stammesehrgeiz war bei den beiden Leitern Israels nicht zu denken. Es ist im Grunde eben so kleinlich, einen solchen bei ihnen vorauszusetzen, als die Absicht, sie hätten auch den Schein desselben vermeiden wollen. Denn durch alle weitere Einrichtungen wurde dieser nicht vermieden. — Hiezu kommt das Andre. Warum ward Levi kein besonderes Stammsgebiet angewiesen? Die Antwort scheint ganz nahe zu liegen: Levi musste eben die priesterlichen Functionen vollziehen; er sollte wie ein Sauerteig das ganze Volk durchdringen und überallhin Gottesfurcht erwecken. Trennen wir beide Gründe. Der erste kann nicht ernst gemeint sein. Waren denn alle Leviten Priester? Keineswegs, oder — worauf es hier ankommt — erforderte der Dienst am Heiligthume alle 22000 Mitglieder des Stammes zu gleicher Zeit? War dem aber nicht so, konnte immer eine überaus geringe Anzahl den Dienst versehen, wo blieben die Andern? Diese hatten nur jene 48 Städte inne, oder sollten es doch. Dies führt auf den zweiten Punkt, bei welchem die unglückliche Michaelis'sche Vergleichung der Leviten mit unsern Pastoren die Anschauung unbewusst sehr getrübt hat. Da waren ja keine kleinen Stiftshütten, Tempel, Schulen, in denen sie hätten auftreten können. Die Behauptung, sie hätten das Volk das Gesetz gelehrt, ist bekanntlich erst viel späteren Ursprungs, wie die religiöse Ansicht, auf der sie beruht. Sie hatten vielmehr ihre eignen Besitzungen, und zwar ziemlich ausgedehnte, sobald die Bestimmungen des Gesetzes ihre Ausführung fanden. Warum war nun dieser Besitz nicht um das Heiligthum concentrirt, da ihre geistige Wirkung innerhalb des Volkes höchstens in der Hinweisung auf das Nationalheiligthum bestehen konnte? — eine Aufgabe, die unendlich leichter und gewisser vollführt worden wäre, wenn dieser tüchtige Stamm auch den politischen Schwerpunkt gebildet und als Vorort das theokratisch-nationale Interesse energisch aufrecht erhalten hätte. Auch hier kann ich nur an eine alte mächtige Tradition denken, die auf ein Decret des Stammvaters Israel sich stützte, wonach eine Vertheilung des Stammes unter die übrigen als unantastbare Forderung dastand.

Dass durch eine solche Zerstreuung die physische Kraft des Stammes sehr, ja fast vollständig gebrochen werden musste, sieht sich von selbst ein, besonders da eine eigentliche Auflösung in die anderen Stämme, ein völliges Zusammenwachsen auch nicht stattfinden durfte. Das Aequivalent, das Mose seinem Stamme nach der geistigen Seite hin gab, wird wohl auch in einer tiefern Einsicht desselben begründet gewesen sein, welche ihn an der alten Tradition nicht wesentlich ändern liess, was ihm bis auf einen gewissen Grad wohl möglich gewesen wäre. Vergleichen wir das Auftreten des Stammes Levi in der mosaischen Zeit mit dem Character, der sich in ihm kund thut, Gen. 34, so springt eine auffallende Aehnlichkeit in die Augen. In der Wüste selbst stützten sich wirklich die Führer auch auf die physische Kraft und gewaltige Energie dieses Stammes. Dies zeigt der Vorfall bei der Bestrafung des Volks nach dem geschehenen Götzendienste, Exod. 32, 26—28. Ohne sein göttliches Recht hätte hier Mose freilich einen gewagten Schritt gethan. Aber man sieht doch, was der dahinstürmende Muth und die flammende Wuth der Wenigen gegen die durch das Bewusstsein der Schuld gelähmten Frevler vermochte. Es ist eben dieselbe Kühnheit, wie dort, nur in höherm Dienste, nur unendlich geadelt, sein eigen Leben aufs Spiel setzend. Uebrigens zeigen spätere Vorfälle auch die durchgreifende Energie der Häupter, z. B. des Pinehas, der jenen Fürsten mitsammt der Midianitin durchbohrt, ohne Scheu vor der Rache des Stammes. — Die zweite Eigenschaft in Cap. 34. ist das nationale Interesse, ein lebhaftes Ehrgefühl, das er an den Tag legt, freilich auf schauderhafte Weise. Eben dieses mochte sich im Stamme fortgeerbt haben und ihn später eben deshalb befähigen, der Hort des israelitischen Heiligthumes zu werden. Aber jene Vorfälle zeigen, wie dieser Stamm „einen gewaltsamen Zorn und harten Grimm“ entwickeln konnte, wo es galt. Mose musste aber wohl fühlen, dass die Jehovahreligion zu geistig sei, um mit solchen Mitteln vertheidigt zu werden, und deshalb widersetzte er sich jenen traditionellen Forderungen nicht.

Wo wir also auch hinblicken mögen: überall zeigt sich eine späte nachmosaische, ja nachjakobitische Abfassung unmöglich. Dagegen empfiehlt es sich als die überwiegende Wahrscheinlichkeit, ja als historische Nothwendigkeit, wenn

wir nicht an der Lösung wichtiger geschichtlicher Fragen zweifeln wollen, — dass auch der Ausspruch über Simeon und Levi Jakob, dem Patriarchen, zuzuschreiben sei.

4. Judah.

Die Segensfülle, welche den erstgeborenen Brüdern hatte vor-
enthalten werden müssen, senkt sich nun auf Judah herab. Was
Ruben durch Frevel verscherzte, den Principat unter den Brüdern,
wird ihm übertragen. Nicht durch einen Machtspruch, sondern
die Worte klingen so, als ob Judah selbstverständlich diesen
hohen Rang einnehmen müsste.

V. 8. Judah, Du, Dich preisen Deine Brüder. Deine Hand ist am Nacken Deiner Feinde: es beugen sich Dir die Söhne Deines Vaters. Mit dem letztern Ausdrücke wird der ganze Stamm in seiner vollen Gliederung gedacht, die Söhne des Vaters von allen Müttern. Alle erkennen seine Stärke und Uebermacht an, die Brüder durch freie Huldigung, die Feinde durch Niederlagen. Dass jene Huldigung Folge dieser Siege ist, ist nicht ausgesprochen. Der folgende Vers schildert höchst anschaulich diese übermächtige Hoheit in kühnen edeln Bildern. — *V. 9. „Ein junger Löwe ist Judah. Vom Raube, mein Sohn, steigst Du auf; er lagert, kauert wie ein Löwe, und wie eine Löwinn, — wer mag ihn reizen?“* Der Löwe ist „das Bild unbesiegbarer Kraft und unerschütterlichen Muthes“ (Baumg.); vor allem aber ist es ihm eigenthümlich, dass alle Thiere des Waldes ihn fürchten und vor ihm zittern. Denn vom allgewaltigen Ansehen Judahs redet der Dichter. Dass bei den Bezeichnungen vom jungen und alten Löwen nicht mit Schumann an das Wachsthum des Stammes gedacht werden könne, darin sind die Ausleger seit Bohlen ziemlich einig. Unbegründet ist Baumgarten's Bemerkung, dass bei נָר an Judah als „den unschuldigen, unschädlichen Hirten“ gedacht sei; denn ohne Kampf war ein so freies Nomadenleben, wie Judah es führte, nicht möglich. Dazu kommt, dass wir dann mit Delitzsch auf unnöthige und unnatürliche Weise das folgende עליה als praet. prophet. nehmen müssten; das Ganze ist vielmehr eine einfache Schilderung des gegenwärtigen Characters von Judah, und die

praeterita sind ganz eigentlich insofern zu nehmen, als Judah durch sein Thun und Treiben seine Löwennatur bereits dargelegt haben muss. Gesetzt, עליה liesse sich noch proph. fassen, so wäre dies bei רבץ und כרע ganz unnatürlich. Wir erkennen darin nur das unberechtigte Bestreben, Weissagung zu suchen, wo keine ist, ganz entgegen den schlichten Worten des Segens.

V. 10. „*Nicht wird weichen das Scepter von Judah, noch der Führerstab von seinen Füßen, bis er (Judah) nach Schiloh kommt; und sein ist der Gehorsam der Völker.*“ —

Der Principat, den die Brüder dem kräftigen Stamme gern einräumen, wird ihm hier ausdrücklich bestätigt durch den Willen des Erzvaters; und somit ist jenes Vorrecht kein solches, das Judah später abgenommen werden könnte: jeder Versuch der Art wäre eine tiefe Verletzung der patriarchalischen Autorität. — Die Worte freilich, welche diesen einfachen Sinn ausdrücken, sind noch heute äusserst schwierig, so rüstig sich auch die Exegese von einer Menge verkehrter Interpretationen befreit hat. יִשָּׁבֵט ist Werkzeug des Schlagens, Stock, Stab; darum auch Insigne des Machthabers, der sich nöthigenfalls den schuldigen Gehorsam erzwingen muss. So gewiss es nun ist, dass es häufig vom königlichen Scepter gebraucht wird, so wenig liegt im Worte selbst diese Einschränkung irgendwie angedeutet. Die parallele Stiche giebt מַחֲקֶק, und schon dies führt uns auf eine synonyme Bedeutung. Als Poel von חָק ist es der oder das, welches ordnende Linien zieht, sei es in Stein oder in die Aecker, überhaupt der, das Ordnende. Die Bedeutung legislator sollte nie gebilligt worden sein, denn darnach müsste ja Judah dieser nie weichende Führer sein. Und der Däne Werliin sagt in seiner Abhandlung (de laudibus Judae Gen. XLIX, Havniae 1838) p. 33. mit Recht: In hoc nexu versio legislatoris frigida esset, immo absurda. Mich dünkt, eine erläuternde, ja ganz entscheidende Parallele müsste sich von selbst in Num. 21, 18. dargeboten haben. Unser Gedicht haben wir, wenigstens nach dem Bisherigen, als ein sehr altes Document zu betrachten; jene Parallelstelle gehört aber gleichfalls und zwar allgemein zugestanden zu den ältesten Ueberbleibseln israelitischer Dichtkunst: es ist das bekannte Brunnenlied. Hier wird מַחֲקֶק erläutert durch מִשְׁנֵעַ, und scheint fast terminus technicus zu sein für den Stab, den die Fürsten der israelitischen Stämme zu tragen pflegten. Gerade

in dieser ganz speciellen Bedeutung passt das Wort auch hier vortrefflich. Wohl mag der Name von der Thätigkeit dieser Häuptlinge herrühren, indem sie vor allem die Weideplätze der Familien zu markiren und abzustecken hatten, sowie die Lagerstätten der grössern Stammgruppen. Wäre Gesenius' Ansicht richtig, so böte Deut. 33, 21. hiefür eine treffliche Parallelstelle. (Siehe unten III, 3, h.). — Das מִבֶּן רִגְלִיךָ ergibt sich von selbst. Der lange Stab musste, wenn der Führer stand und sass, mit dem untern Ende zwischen seinen Füßen ruhen; dies ist die natürlichste Stellung. Auf die persepolitischen Denkmäler mit ähnlichen Abbildungen zu recurriren scheint mir bei der Einfachheit der Sache nicht einmal nöthig; und ich begreife Tuch nicht, der einen bestimmten Nachweis dieses Gebrauchs auch unter den Hebräern fordert. Er folgt Ewald und übersetzt: e pedite suo, als ob hier schon ein Gegensatz von Fussvolk und Reiterei denkbar wäre. (Vgl. Hofmann, Weiss. u. Erf. I, S. 113.) Unmöglich wird aber seine Auslegung durch den Dual, und er hätte nicht diesen sehr richtigen Einwand Bohlen's mit blossen Ausrufungszeichen bei Seite schieben sollen. Denn grade hier deutet der Dual auf die Person Judah's hin, und hat nur hier seinen Sinn, während er bei der Bedeutung Fussvolk gradezu absinnig sein würde. Da musste der Plural oder der collective Singular stehen.

Höchst wichtig ist nun die Frage, ob mit dieser Herrscherwürde die königliche gemeint sei, oder ob es freistehe, auch an eine andre zu denken. Bleiben wir ganz streng bei den einfachen Worten, so liegt in keinem eine Andeutung, dass der Dichter an die erstere Art der Würde gedacht habe. Vielmehr müssen wir uns, wenn wir nicht שָׁבַת ungebührlich pressen wollen, mit Bleek und Tuch gegen Hofmann und Kurtz für die zweite Ansicht entscheiden. Ja, wir sind überzeugt, dass exegetisch nur an eine solche Würde gedacht werden könne, wie sie die Stammhäupter Israels vor dem Entstehen des Königsthumes inne hatten. Dafür bürgt uns das besprochene מַחֲזִיק. Es ist merkwürdig, wie dieses Wort, das nur sechsmal im A. T. zu finden ist, grade in den ältesten Documenten besonders häufig sich zeigt. So im Liede der Deborah zweimal, Jud. 5, 9. 14., für die Fürsten Israels. Dass es hier schon Fürst bedeutet, nicht mehr das Insigne desselben, ist ganz gleichgeartet mit der Uebertragung von שִׁבְטֵם Stamm, übrigens in der

schwungvollen Sprache dieses Liedes erklärlicher als irgendwo anders ¹⁾. Auch scheuen wir uns nicht, aus dem Segen Mosis Deut. 33, 21. anzuführen, obgleich die heutige Kritik auch dies Gedicht ziemlich spät hinabrückt. — Doch müssen wir noch auf einen selten scharf hervorgehobenen Umstand aufmerksam machen. Ist für **מַחֲקֵק** die Grundstelle Num. 21, 18, so kann es nie ohne Weiteres, wie wir schon bemerkten, den Führerstab über ganz Israel bedeuten, sondern entweder nur den, den der einzelne Stammfürst führte, oder die Bezeichnung ist allgemein und erwartet vom Zusammenhange die nähere Bestimmung. Nehmen wir nun unsern Vers ohne die letzte Stiche („und sein ist u. s. w.“), so sagt er nichts Andres aus, als dass Judah stets unter den selbstständigen israelitischen Stammfürsten mitzählen werde. Man wird sehr geneigt sein, diesen Gedanken sofort als ganz trivial bei Seite zu schieben; allein das ist er durchaus nicht — im Gegensatze nämlich zu dem, was Simeon und Levi kurz vorher gedroht ist. In dieser Beziehung ist jene Prophezeiung von Gewicht und gewiss hat der Dichter an sie gedacht. Allein der Zusammenhang ist es, der uns nach dem Sinne des Autors eine höhere Stellung Judah zuweisen lässt, nämlich V. 8. und die Schlussstiche von V. 10, in denen sein Vorrang vor den übrigen Bruderstämmen angedeutet ist. Wie gesagt, ist es also nur der Zusammenhang, der eine Art Hegemonie Judah's fordert, und mit Kurtz (l. c. S. 268.) von „der glänzenden Fülle von Macht und Herrlichkeit, die Jakob diesem Stamme vor allen andern beilege“, zu reden, ist nur Fiction der Interpreten, die sich an der schlichten Einfachheit des Schriftwortes nicht genügen lassen. — Von hier aus ergiebt sich auch, was von der Bestreitung Bleek's durch Hofmann zu halten ist.

Wunderlich! Dieser Gelehrte gesteht ein, es sei hier eigentlich nur die Rede „von einer ununterbrochnen Fürstenstellung Judah's“, und dennoch will er das Maass von Hegemonie, welches Judah bis zur Ankunft in Schiloh inne gehabt, weit nicht für eine Erfüllung jenes Segens annehmen. Doch hütet er sich, dieses Plus von Herrschaft, was er in dem Segen, dem letz-

1) Ganz verfehlt ist Gumpach's Ableitung von **מַחֲקֵק**, mit dem Schwerte einhauen, Niederlagen beibringen. (Alttestamentl. Studien 1852, S. 78.)

teren Einwände gemäss, findet, ausdrücklich hervorzuheben. Ueberdies nimmt er mit diesem Einwurfe eine irrige Stellung ein: demselben liegt nämlich die Forderung zu Grunde, dass sich Weissagung und Erfüllung schlechthin und sinnlich genau decken musste. Und doch widerlegt er grade diese falsche Ansicht mit seiner ganzen Arbeit! Würde er jene nothwendige Incongruenz im Auge behalten — was er bei seiner Annahme der Aechtheit unsres Segens muss —, und andererseits jene Hegemonie Judah's bis Schiloh nicht unterschätzen, so würde er die Unhaltbarkeit seines Einwandes leicht einsehen.

Doch nun zur grössten crux unsres Liedes: עַד כִּי-יָבֹא שִׁילֹה. Die Revision aller Interpretationen überlassen wir den Commentatoren und verweisen beispielsweise auf die fleissige Monographie Werliin's S. 44 — 56, der freilich nur die allein richtige Ansicht keiner Prüfung unterwirft. — Das עַד כִּי bedeutet „bis“, giebt also einen bestimmten Zeitpunkt an als Grenze, nicht aber, wie Hofmann (S. 117.) meint, „wohin es mit Judah kommen, wozu er es im ununterbrochnen Besitze fürstlicher Stellung bringen werde“; denn diese Nebenbeziehung kann erst der Inhalt des Nebensatzes bewahrheiten. Tüch's Deutung der Partikel „so lange“ ist nur ein Griff aus Verlegenheit. — Wo ist nun das Subject zu יָבֹא? In שִׁילֹה es zu vermuthen, könnte nur der Nothfall rathen, wenn kein andres Subject Sinn gäbe; denn es müsste sonst voranstehen. Andre Gründe bringt noch Kurtz S. 263. Hofmann (S. 116.) weist richtig auf das zunächstliegende. Folgt לוּ und bezieht sich dies auf Judah, so wird dieser, der ja das Subject des ganzen Segens ist, auch zu יָבֹא verstanden werden müssen; auch hier wird man zum unbestimmten „man“ nur im Nothfall seine Zuflucht zu nehmen haben. — Die Bedeutung von Schiloh ist eine doppelte: man kann es als Appellativ und als Nomen proprium fassen. Fasst man es appellativisch, so kommt es von שָׁלוֹם ruhig sein her, verzweigt sich aber von neuem mannigfach. Die Uebersetzung von Gesenius u. a. „bis dass Ruhe kommt“ leidet an dem syntactischen Gebrechen, dass שִׁילֹה Subject wird, leidet an dem Sinnfehler, dass eine derartige messianische Idee zwar in viel späterer prophetischer Zeit nachgewiesen werden kann, schwerlich aber in der Zeit vor den Königen, in welche denn doch mindestens unser Spruch gehören dürfte, leidet endlich an dem

Uebelstande, dass nach Hofmann's Nachweis mit שִׁלֹה nicht das Glück des Friedensstandes, sondern nur das sorglose Geniessen der Ruhe bezeichnet sein könnte. Aber auch die Uebersetzung dieses Gelehrten, der Kurtz folgt, „bis dass er zur Ruhe kommt“, ist unhaltbar, wie jede appellative Fassung. Lexikalisch freilich und formell lässt sich eine solche Form nothdürftig begreifen, „wenn man die aufgelöste Intensivform קִימוֹשׁ und die Ketibform אֶבְרָה Prov. 27, 20. zusammenhält“ (Delitzsch S. 373.), und so wäre Hofmann gegen Tuch nicht ganz im Unrechte, der die Form für unmöglich hält. Allein den entscheidenden Grund hat Delitzsch (l. c.) beigebracht: es ist schlechterdings undenkbar, dass der Autor eine so höchst ungewöhnliche Form genommen haben sollte, während die hebr. Sprache für denselben Begriff noch vier gangbare Nomm. appell. hat, und zwei davon vom Stamme שָׁלוֹם, שָׁלוֹה, שָׁלוּ, שָׁלוּה, שָׁלוּה, שָׁלוּה. So würde die Umbildung solcher Form für einen ganz gewöhnlichen Begriff eine wunderliche Caprice sein, und einen solchen Character in unserm Dichter anzunehmen verbietet uns jeder Vers des Liedes. — Die Deutung vom Messias dürfte heute sehr wenige Anhänger von wissenschaftlicher Einsicht zählen, so viele sie deren auch bisher gehabt hat. Sie steht auf der Mitte der beiden Klassen. Ganz abgethan ist hoffentlich die von Bohlen vertheidigte Ausdeutung שָׁלוֹה = שָׁלוֹה = שָׁלוֹ: Bleek, Kurtz, Delitzsch haben sie völlig widerlegt. Aber auch die Uebersetzung „Friedebringer“ muss sich die stärksten Angriffe gefallen lassen. Misslich ist schon, dass Schiloh wieder Subject werden müsste; ferner könnte es höchstens der Träger der Ruhe, den, der die R. in sich darstellt, bezeichnen; — zum Heiland, zum Bringer eines solchen Friedensstandes (auf den שָׁלוֹה nicht einmal passt) wäre noch ein grosser und unberechtigter Sprung. Endlich bemerkt Kurtz richtig, dass die Erwartung eines persönlichen Messias ganz und gar ausserhalb des Gesichtskreises von Jakob und, fügen wir hinzu, auch der spätern Zeit bis ins achte Jahrh. v. Chr. hinein lag; denn Num. 24, 15 ff. ist ganz anders zu erklären, sei es nun von einem kräftigen Könige Israels, vielleicht von Saul, oder von einem idealen Collectivum, Helden im Allgemeinen. (Vgl. Stähelin, mess. Weiss. S. 13. Hengstenberg, Bileam S. 172.) Und wenn auch, wie wir Delitzsch (S. 370.)

zugeben, der Fortschritt der Prophetie oft eine Unterbrechung leidet, so ist er doch in den einzelnen Zeitaltern an Gesetze gebunden, freilich an tieferliegende, als man gemeinhin annimmt. Und am bedenklichsten bliebe doch stets diese Erwähnung obenhin, als ob der Schiloh eine ganz bekannte Person und Name wäre, während doch alle literarischen Zeugnisse gerade von einem messianischen „Träger der Ruhe“ nichts andeuten.

So bleibt denn keine andre Erklärung als — die einfachste und handgreiflichste. Man nehme Schiloh im geographischen Sinne, wie dieses Nomen stets vorkommt, von der in Efraim gelegenen Stadt, in welcher die Theilung des Landes vorgenommen ward und lange Zeit die Bundeslade stand. Wir sehen es als keine geringe Instanz für die innere Wahrheit dieser Ansicht an, wenn ein Gelehrter wie Delitzsch sich von der zuletzt verworfenen nach öffentlicher Vertheidigung derselben losreisst und dieser zuwendet (l. c. S. 373 ff.). Diese Auffassung wird aber sehr in Anspruch genommen durch Hofmann (l. c. I, 116.) und Kurtz (l. c. S. 267 f.). Aber was sind die Gründe? Der erste Einwand des letzteren Gelehrten geht gegen Tuch's Uebersetzung „man kommt“, trifft also die Ansicht selbst nicht. Die folgenden: Judah als Stamm habe nichts mit dieser efraimischen Stadt zu thun, Siloh sei nicht für Judah allein, sondern für alle Stämme — wenn überhaupt — Wendepunkt der Geschichte — diese Gründe weisen uns ja auf einen Standpunkt, den Kurtz wohl nicht einnehmen will. Denn sie sind aus der spätern Geschichte entnommen: diese decke sich nicht mit der Weissagung, sobald man Schiloh als den bekannten Ort fasst. Dahin gehört auch der letzte Einwand von der Hegemonie Judah's auf dem Zuge. Allein er selbst will den Segen doch von Jakob herleiten; mithin war der Beweis zu führen, dass der Patriarch selbst jene Versehen nicht habe begehen können. Gesetzt aber auch, Jakob habe sich als eigentlichen Propheten gezeigt: ist es nicht willkürlich und gewaltsam, der Weissagung vorzuschreiben, in welcher Art und in welchem Grade sie sich zu erfüllen habe? Ein solches Hinübertragen der Erfüllung in den Weissagungsspruch ist ja der Tod aller strengen und unbefangnen Exegese. Eben darum können wir auch die Apologie von Delitzsch nicht ohne Weiteres annehmen, der sich auch verleiten lässt, aus der Erfül-

lung selbst den Spruch zu stützen. Lässt man aber diesen Standpunkt einen Augenblick gelten, so hat Del. Kurtzen gut widerlegt. Letzterer aber sucht doch dem zu entgehen, indem er meint, jene Ansicht sei nur denkbar, wenn der Spruch ein *vaticinium post eventum* gäbe. „Wie sollte Jakob darauf kommen, in dem zu allen Zeiten unbedeutenden Orte den Höhe- und Schlusspunkt Judah's zu sehen? Wie kahl und erbärmlich würde sich die Verheissung, dass Judah dorthin kommen werde, unter den grossartigsten Verheissungen, in solchem hohen Schwung der Rede ausnehmen?“ Angenommen, der kleine Nebensatz enthielte wirklich eine eigentliche Verheissung: so ist es in der That höchst befremdlich, dass ein Gelehrter, der die Weissagung von dem kleinen Bethlehem kennt, nur hier auf die Kleinheit Schiloh's so verächtlich herabsieht. Aber er muss selbst den Spruch zum *vat. post ev.* machen, denn sonst haben seine andern Ausstellungen keine Kraft mehr. Er vermischt vielmehr — dies ist sein Hauptfehler — die beiden Sätze, dass die Stelle den Namen der Stadt Schiloh enthält, und dass der Spruch späteren Datums ist. Beide sind aber ganz verschiedener Natur, stehen und fallen nicht miteinander. Wohin seine Bemerkungen wirklich die treffende Spitze kehren, wird sich unten zeigen (Vgl. S. 64.).

Was enthält also dieser kleine Satz „bis Judah nach Schiloh kommt“? Bleiben wir beim nächsten stehen, so enthält er eine Voraussetzung des Dichters, dass Judah dorthin kommen werde. Eine Verheissung liegt in den Worten nicht; sonst hätte er sie nicht so beiläufig als etwas Bekanntes hingeworfen. Auch deuten sie bestimmt die Zeitgrenze an, bis zu welcher Judah den Führerstab haben werde. Der einfachste Sinn ist der, dass der Dichter entweder keinen weitem Punkt vor sich fixiren konnte oder wollte¹⁾. Was er noch vom Folgenden sagt, ist, dass *עַמּוֹ* ihm gehorsam sein würden. Auf die Stämme Israels das Wort zu beziehen, ist misslich, da die Brüder ihm frei huldigen (V. 8.). Aber nun mit Baumgarten, Delitzsch u. a. „die Völker der Erde“ auftreten zu lassen, ist vollends unberechtigt. Das fühlt der erstere wohl und entschlüpft darum der strengen Hermeneutik, um sich in „den Zu-

1) Was Baumgarten (I, 374.) über diese Terminbezeichnung sagt, dafür geht mir wenigstens das Verständniss ab.

sammenhang der Geschichte“ zu begeben, aus dem sich freilich alles Mögliche herausexegesiren lässt. Vielmehr sind die עַמִּים offenbar die, welche Judah sich unterjochen muss (V. 8.), um bis nach Schiloh zu gelangen, überhaupt alle, die seinem Auftreten sich feindlich entgegenstellen, ihn den Löwen reizen und seine Würde verletzen.

V. 11. *„Er bindet an den Weinstock sein Eselsfüllen, und an die Edelrebe seiner Eselinn Sohn. Er wäscht im Weine sein Gewand, im Blut der Trauben seinen Mantel. Dunkel sind die Augen von Wein, weiss die Zähne von Milch.“*

Diese Schilderung als einen Segen für zukünftige Zeiten zu nehmen, verbietet uns die Darstellung selbst. Es liegt in ihr keine Andeutung eines Aufenthaltes in Kanaan. Vielmehr soll dieses Glück dem Fürsten zukommen, weil er eben die erste Stelle einnimmt. Geht nämlich etwas in unserm Liede auf späteres Glück, so ist es ausdrücklich hervorgehoben und als Segen bezeichnet. So bei Josef. Dass nun hier der Weinstock eine Rolle spielt, ist durchaus den ägyptischen Verhältnissen angemessen. Hier war der Weinbau recht zu Hause; hier mögen die Israeliten ihn erst recht kennen gelernt haben. Und die Beschreibung des Wohlstandes von Judah erhält auch dadurch ihr Licht, dass nämlich der Wein vorzüglich von Priestern, Königen und bei Festen genossen wurde. Siehe v. Lengerke, Kenáan I, S. 109 ff.

Für den Hebräer hatte überhaupt dieser physische Segen hohe Bedeutung, wie er denn unzählig oft im A. T. vorkommt. Ihn in unserm Verse zu idealisiren und zu spiritualisiren, ist also eine ganz verfehlte Exegese, welche noch dazu übersieht, dass eine physisch gesicherte Basis im Orient wenigstens für Ausbildung des religiösen Charakters in Israel nicht einen lähmenden, sondern einen sehr fördernden und hebenden Einfluss haben konnte und musste, einen weit andern also als im nördlicheren Occident. Dies ist, beiläufig, der tiefere Zusammenhang des irdischen Segens mit der geistlichen Entwicklung des Gottesvolkes, der selten klar erkannt wird. —

Bei dieser unsrer Auslegung des Spruches über Judah wird man uns bedenklich fragen, ob denn also nichts Messianisches in V. 8 — 11. enthalten sei. Will man es uns zum Vor-

wurf machen, dass wir von der Tradition abgewichen sind, so nehmen wir dies als Protestanten gerne auf uns. Die aber, welche das weniger leicht tragen, mögen bedenken, dass mit dem Fallenlassen der directen Beziehung auf Christus auch das Interesse, welches die Tradition an V. 10 gehabt hat, eo ipso aufgegeben ist. Nimmt man aber den Begriff des Messianischen weiter und subsumirt darunter Alles, was theils fördernd, theils epochemachend in die Heilsgeschichte Israels eingreift ¹⁾, so wird sich auch die hervorragende Stellung, welche in unserm Liede Judah zugewiesen wird, darunter begreifen lassen. Das Kommen nach Schiloh, so sehr es an sich epochemachend war, ist doch als solches nicht in V. 10 markirt, da derselbe nur den Zeitpunkt angiebt, bis zu welchem, nicht von welchem an Judah seine Hegemonie behalten solle: nur im letztern Falle wäre es messianisch.

So haben wir uns denn zur Hauptfrage mühsam den Weg gebahnt: in welche Zeit die Dichtung unsres Ausspruchs über Judah zu setzen sei. Die früher gewonnenen Resultate sind auch für diese neue Untersuchung nichts weniger als präjudiciell. Sehr wohl könnte sich die Sache so verhalten: ein Dichter etwa der Richterzeit verfertigte unser Lied theils aus uralten Liederresten, theils fügte er neue zeitgemässe hinzu, wo entweder keine Reste sich fanden oder diese für die Bedeutung des Stammes zu seiner Zeit zu dürftig erschienen. Wie gesagt, wir dürfen eine solche Ansicht nicht mit dem Vorwurf der Unwahrscheinlichkeit, den sie wahrlich nicht verdient, brandmarken oder beseitigen wollen.

Sehen wir im Allgemeinen auf den Inhalt des Spruches, so scheint jedoch auch hier das Resultat günstig für die Aechtheit ausfallen zu müssen. Wir haben durch strenges Halten an den einfachen Worten jede überschwengliche Auffassung zurückgewiesen: Judah hat freilich den Principat über die Brüder, Sieg über die Feinde und ist im Besitz fruchtbaren Gebietes. Alles

1) Vgl. Stähelin, die messian. Weiss. des A. T. Berlin 1847. S. 1.

dies ist in einer solchen Unbestimmtheit und Allgemeinheit gehalten, die man nur für den Stempel des Alters und der Aechtheit nehmen zu können scheint; nirgend blickt eine Hinweisung auf eine specielle Art, wie sich jener Principat gestaltet habe, hervor; — noch abgesehen von der Beziehung auf ägyptische Cultureigenthümlichkeiten.

Diese günstigen Momente werden aber aufgewogen durch ein sehr ungünstiges: es ist der Name Schiloh. Könnten wir uns zu einer der appellativen Fassungen des Wortes entschließen, so wären wir über den Berg: daran hindert uns aber das exegetische Gewissen. Denn die Frage ist: wie kommt Jakob zu der Kenntniss dieses Ortes, der in seinem ganzen Leben nie sich zeigt, der erst viel, viel später Bedeutung gewinnt? Hofmann findet es wahrscheinlich, Kurtz höchst wahrscheinlich, dass dieser Ort erst von Josua gegründet worden sei, und der Zweifel an diesem Umstande, den Delitzsch hören lässt, ist eben nur leicht hingeworfen. Es scheint, sobald der Segen Jakob zum Verfasser haben soll, kein andrer Ausweg, als zu sagen: es ist dies eben dem Patriarchen offenbart worden; man wird als Parallele auf den Namen Koresch hinweisen, der ja auch dem Jesajas eingegeben sei. Noch abgesehen von dieser misslichen Parallele ist diese Frage höchst schwierig. Der Theologe darf freilich nicht sich durch Dogmen und durch Tradition binden lassen, vollends nicht der gläubige Schriftforscher. Allein sein Forschen muss getragen sein von religiösem und christlichem Geiste, und dieser Geist ist nichts Vages und Willkürliches, sondern hat sich in geistiger Form, in einem christlichen Bekenntniss niederzuschlagen und zu fixiren. Alles Reden über prophetische Begabung ist z. B. von dem christlichen Standpunkte des Forschers nothwendig aufs wesentlichste bestimmt. Als ein Hauptmoment jener theologischen Ueberzeugung dürfen wir unbedingt die von einem persönlichen, absolut geistigen Gotte annehmen, der mit der Welt, besonders der Menschenwelt, in innige Beziehung treten will, treten kann, und getreten ist. Sofern Er sich nun in dieser Gemeinschaft dem Menschen hingiebt, ist es Offenbarung. Ist er nun allmächtig, so werden wir ihm keine Grenzen setzen können; und, auf unsern Fall gewandt, a priori dürfen wir die Möglichkeit einer derartigen Offenbarung nicht abstreiten: der Name kann geoffenbaret sein. Wohl-

gemerkt, die einzige Stütze für diese Möglichkeit liegt in der Unbeschränktheit der göttlichen Allmacht. Leider haben wir es sehen müssen, wie, um den Rationalismus mit seiner Wunderleugnung abzuwehren, eine Reaction sich schon lange auf Behauptung möglichst greller, ja, dass ich so sage, klaffender Wunder, welche dem natürlichen Gange der Dinge sich möglichst entgegensetzten, gelegt und hiemit die ächte Gläubigkeit zu wahren gesucht hat. Wie alle Reaction, ist auch diese verderblich und falsch. Denn ihre Stütze ist eben nur jene weiteste, allgemeinste, dunkelste Kategorie des Gottesbegriffs, die specifisch christlichen Momente in Gott bleiben vernachlässigt. Dahin gehört nun die zweckvolle Weisheit und die Liebe Gottes, die sich eben in all ihrem Thun den Menschen und den menschlichen Entwicklungsgesetzen möglichst anschliesst. Sehr treffend erinnert schon Nitzsch (System der christlichen Lehre §. 35, Anm.), dass „das Verhältniss des Menschen zur Geschichte ein nothwendiges Nichtwissen der Zukunft im Glauben in sich schliesse.“ Und wenn irgendwo, so ist dasselbe bei der Offenbarung von Namen gegeben; wenn irgendwo das Wort der Eingebung zwecklos erscheint, also auch nicht weisheitsvoll und ohne Liebeszweck, so grade hier; wenn irgendwo die Form der Offenbarung eine unorganische, ganz ungeistige ist, so grade hier beim Hineinsprechen einer blossen Notiz in den Geist, ohne dass in ihm Anknüpfungspunkte gelegen hätten. Und alles dies gilt bei dem eigentlich weissagenden Reden: bis jetzt haben wir davon im engeren Sinne des Worts nichts gefunden. Das Resultat wäre also dies: es ist im höchsten Grade unwahrscheinlich, dass Jakob durch höhere unmittelbare Offenbarung den Namen Schiloh erfahren habe. — Die einzige Auskunft wäre noch, den kleinen Zwischensatz ohne Weiteres zu streichen — eine Gewaltsamkeit und Willkühr, die wir andern darin geübteren Händen, wie Ernst Meier (die poet. Bücher des A. T. 1850. I, S. 5.), gern überlassen. —

Damit wäre denn freilich die Wahrscheinlichkeit des jakobitischen Ursprungs tief erschüttert, und es scheint nur möglich, eine spätere Abfassung, wenigstens dieses Spruches, anzuerkennen, wie Tuch und viele Andre es thun. Wir haben die Pflicht, die Wahrscheinlichkeit dieser Ansicht zu prüfen. — Und zwar ist die Situation diese. Unser Dichter lebt am Ende der

Richterzeit, hat einen bedeutenden Theil der Geschichte Judah's hinter sich, ihm ist die Lage des Stammes genau bekannt; und angesichts von dem Allen nimmt er in seinem Ausspruche darauf Rücksicht.

Aber auch hier treten uns mehrere sehr erhebliche Bedenken entgegen. Denn nun können und müssen wir die Weissagung nach der Erfüllung beurtheilen, indem wir uns nunmehr ganz auf den Standpunkt des vermuthlichen Dichters stellen. Erstens deckt sich in der That nicht das Maass der Hegemonie, welches hier Judah zugewiesen wird, mit dem, welches derselbe auf dem Wüstenzuge inne hatte. Wir schlagen das letztere nicht, wie Hofmann und Kurtz thun, zu geringe an: dieser Vorkämpferposten war von Wichtigkeit; die übrigen Stämme mussten seine Stärke und Kraft entschieden anerkennen, ehe sie sich diesem Principate fügten. Allein grade nach unserm Segen müssen wir erwarten, dass auch der allgemeine Führer von ganz Israel ein Judäer gewesen. Lebte der Dichter später, so konnte in seiner Erinnerung unmöglich der bedeutende und eigenthümliche Vorrang von Levi und Efraim ganz zurücktreten. Zwar erinnert Delitzsch nicht mit Unrecht, dass Mose und Josua „nicht wegen ihrer Herkunft aus dem oder jenem Stamme, sondern kraft der göttlichen auf ihre Personen gefallenen Wahl“ das Volk geführt hätten. Allein grade diese Führung wird ja Judah zugeschrieben: Levi und Efraim, mit denen sich gleichwohl jene Männer aufs nächste verbunden fühlten, treten im übrigen Segen ganz zurück. Wir können wenigstens dies fordern, dass in der Beschreibung der Hegemonie Judah's gleichsam Raum gelassen sei für die eigenthümliche Hoheit des Leviten und Efraimiten. Aber dies grade ist nicht der Fall.

Noch bedenklicher ist zweitens der Nebensatz: „bis er nach Schiloh kommt.“ Tuch findet diese Grenzbestimmung des Principates so schwierig, dass er sich ihrer durch einen Handstreich zu entledigen sucht. Er sagt ausdrücklich: der Zusammenhang erfordere den Sinn, ewig soll Judah den Principat haben; — mithin muss dieses auch in den Worten enthalten sein. Wir haben aber seine dadurch hervorgebrachte Auffassung des Sätzchens oben abgewiesen; sie ist lexikalisch unhaltbar. Judah sollte also bis zu diesem Zeitpunkte die Hegemonie besitzen; darüber hinaus entweder nicht oder in geringerem Grade oder in

veränderter Weise. Keinen von den drei Fällen bestätigt die Geschichte. Vielmehr bleibt auch nach der Ankunft in Schiloh, auch nach Josua's Tode Judah Vorkämpfer gegen die Kananiter; der erste Richter, Othniel, ist ein Judäer, Jud. 1, 1 f. 3, 9. Hier zeigt der Dichter grade in der Partie der Geschichte, die ihm zunächst lag, eine sonderbare Unkenntniss, ja ein absichtliches Ignoriren ohne irgend denkbaren Grund. Dies war aber bei einem Verfasser, der Judah so verherrlicht, durchaus unmöglich.

Ein dritter höchst bedenklicher Grund springt sogleich in die Augen, wenn wir die Combination Judah-Schiloh erwägen. Der erste Blick auf die Karte zeigt, dass Schiloh — wohl sicher mit Robinson III, 302. das heutige Seilun — im Gebiete Efraim lag, recht im Herzen desselben. Was sollte Judah hier? Das ganze Judah, vertreten durch den Ahnen? Denn die Worte lauten so, als ob Judah hier ruhen und bleiben, Schiloh zum festen Mittelpunkt seines Stammes und vielleicht auch seines stillschweigenden Principates erwählen solle. Wie konnte ein späterer Dichter solchen Missgriff begehen? In dem kleinen Erdstrich von nicht 500 Quadratmeilen musste ihm doch die Lage aller Stämme, und vollends der beiden bedeutendsten, genau bekannt sein. Auch hier wird uns eine unglaubliche Unwissenheit des Dichters oder dess etwas als ganz wahrscheinlich zugemuthet, sobald wir die spätere Abfassung des Liedes festhalten. — Ueberdies tritt dies so wichtige Schiloh auch nicht mit leisester Andeutung in seiner damaligen Wichtigkeit uns entgegen. Weder dass es die Stätte des Heiligthums, noch dass es der nationale Centralpunkt ist, finden wir ausdrücklich angedeutet: und doch konnte der Dichter grade um dieser hohen Vorzüge willen und nur deshalb es dem Segen einverleiben. — Endlich: wie thöricht, überhaupt diesen Ort zu nennen, wenn er erst durch Josua (S. o. S. 58.) seine ganze Existenz oder doch seine eigentliche Wichtigkeit erhielt! Hier musste das einfachste Auge die spätere Hand erkennen; die Pseudonymität hätte sich zu plump verrathen. Ja, wenn sich unter den Sagen der Patriarchenzeit eine solche fände, wie die über Bethel: dann wäre das Räthsel zum Theil gelöst. Aber hievon keine Spur!

In dieser Rathlosigkeit bleibt uns nur Ein Weg noch übrig. Lassen wir für einen Augenblick unsern Ausspruch ganz bei

Seite und fassen nur die geschichtliche Natur der Data scharf ins Auge, auf die jener anzuspielen scheint.

Zuerst die Erwähnung Schiloh's. Dieser Ort wird zum ersten Male Jos. 18, 1. erwähnt. Gleich nach dem Uebergange über den Jordan lagerte Josua in Gilgal; es war der erste Haltepunkt (Jos. 4, 19. 5, 9. 10.). Dort erfolgte die neue Beschneidung, dort feierte man die ersten Feste. Die drittehalb Stämme hatten jenseits des Jordans ihre Besitzung empfangen; nun erhielten auch halb Manasse, Efraim und Judah ihre Theile zugewiesen. Nachdem dies geschehen, heisst es Cap. 18, 1: „Und es versammelte sich die ganze Gemeinde der Söhne Israels zu Schiloh, und sie stellten daselbst auf das Stiftszelt und das Land war unterworfen vor ihnen.“ — Delitzsch hat vollkommen Recht, wenn er hier einen „Markstein zweier Perioden in Israels Geschichte“ findet (S. 374.). Aber in gleichem Grade Unrecht hat er, wenn er diese Bedeutung Schiloh's auf Judah überträgt. Denn die Vertheilung des Landes an diesen Stamm hatte ja schon stattgefunden Cp. 15, wie er selbst bemerkt; und wie genau der Autor darauf hält, zeigt 18, 2: „Und es waren übrig unter den Söhnen Israels, deren Besitzung man nicht vertheilt hatte, sieben Stämme.“ Erst für diese sieben wird Schiloh eigenthümlich wichtig, weil nur ihnen von hier aus die Gebiete angewiesen werden.

Der Historiker hat das Recht, nach den Ursachen der geschichtlichen Veränderungen zu fragen; er hat das Recht und die Pflicht, bei einem so bedeutenden Manne, wie Josua, bestimmte Motive seiner Handlungen vorauszusetzen. Vollends nun bei so gewichtigen Dingen, wie es die Gründung und Bestimmung eines nationalen und religiösen Centralpunktes für Israel war.

Gilgal konnte auf diese Wichtigkeit nicht Anspruch machen: es ist eben nur der erste Stationsort im gelobten Lande. Es existirte vorher noch nicht: seine Gründung wird aber trotz seiner vorübergehenden Bedeutung von der Urkunde erzählt (Jos. 5, 9. 10.); es wird heilig als erster Haltepunkt und blieb es für die späteren Zeiten, weniger freilich in solenner Weise, als im Bewusstsein des Volkes. — Wie ist es nun mit Schiloh?

Es bleibt unerklärlich, dass für die Wahl dieses Ortes nicht der geringste Grund angegeben wird; es ist merkwürdig, dass von Schiloh bereits gesprochen ist, wie von einem bekannten Orte, ohne dass er erwähnt worden. Ja, die Urkunde lässt das Umziehen nach Schiloh deutlich hervortreten als eine That, hervorgegangen aus dem Beschlusse, oder vielmehr dem fast unwillkührlichen Triebe der ganzen Gemeinde. Es ist, als ob es im Bewusstsein des ganzen Volkes unerschütterlich festgestanden hätte: nur in Schiloh kann jener Centralpunkt sein; es ist sogar, als ob die Wahl des Stammgebietes Efraim, dem ja der grosse Führer Josua selbst angehörte, grade so geleitet sei, dass Schiloh recht in die Mitte desselben fiel. Nicht das naheliegende, durch den Erzvater geheiligte Bethel, nicht Sichem, nicht Hebron wird gewählt; nur Schiloh kann es sein. Und überdies spricht die Urkunde so, als ob Schiloh bereits lange vorher existirt habe; von einer Gründung des Ortes keine Silbe ¹⁾).

Wir müssen die ganze Eigenthümlichkeit dieser Erscheinung anerkennen; der Historiker muss auf eine Erklärung sinnern. Vorab aber hat er sich zu vergewissern darüber, ob alle seine Urkunden über die Frage ganz schweigen. Da findet sich nun der Name Schiloh Gen. 49, 10; er findet sich im Munde des Patriarchen Jakob, in einem Liede, das selbst für uralt angesehen sein will, dessen Eingangsverse der genaueren Kritik sich als höchst wahrscheinlich ächt darstellen. Die Möglichkeit, dass Schiloh ein alter, ja uralter Ort sei, muss nach seinem plötzlichen Erscheinen im Buche Josua und nach dem zuletzt Bemerkten unbedingt zugegeben werden, ja selbst die Wahrscheinlichkeit. Wenn der Patriarch Jakob in seiner Individualität überhaupt festgehalten wird, wie dies denn die unbefangene Kritik durchaus thun muss, so ist zugleich dies gewiss, dass er sich lange, lange Jahre im Lande Kanaan aufgehalten hat, ja, wenn wir den Nachrichten der Genesis Glauben schenken, sogar längere Zeit hindurch in der Nähe Sichems, und hier

1) Ewald, Geschichte Israels II, S. 261, nennt als Grund dieser Veränderung, dass nun „das Schwergewicht jetzt fast ganz diesseits des Jordans fiel.“ Allein dieser Umstand forderte nur die Wahl eines westlicheren Ortes. Dass für Schiloh „ein altes Zeugniß“ fehle, bestätigt er selbst.

eben lag Schiloh. Er musste, die uralte Existenz dieses Ortes vorausgesetzt, ihn sehr gut kennen. — In jenem Verse spricht er nur von ihm als einem bekannten Orte, er setzt entschieden voraus, dass Judah, die andern Stämme führend, dorthin gelangen werde. Er deutet auf ihn hin, als auf einen Halt- und Ruhepunkt bei der Besitznahme seines unvergesslichen Heimathlandes.

Und hier wäre es Thorheit, den Schlüssel zur Lösung jenes geschichtlichen Räthsels, der uns fast aufgedrungen wird, zurückzuweisen. Dass Jakobs Gedanken in Kanaan weilten, dass er seinem Geschlechte dieses Land als Ziel seiner Sehnsucht vorhielt, was ist natürlicher? Und warum sollte er nicht schon im Voraus den Ort bezeichnet haben, der der Mittelpunkt des Geschlechtes werden sollte? Ein Ort, vielleicht durch besondere Erinnerungen ihm lieb und theuer geworden? Stand dies aber in der Tradition des Volkes fest, der Weg nach Kanaan geht bis Schiloh: dann löst sich von selbst jene Frage, warum die ganze Gemeinde und Josua jenen Ort gewählt und keinen andern: er hat nicht nur eine uralte Tradition, er hatte auch eine Weisung des verehrten Patriarchen für sich, nach dem sich das ganze Volk nannte. Jakob selbst hat Schiloh zum nationalen Mittelpunkt oder zum Hauptruheorte bestimmt. Nicht, als ob wir dies in V. 10. selbst fänden; es ist dies aber die bestimmte Voraussetzung desselben, es ist Forderung der Geschichte.

Jenes Bedenken, dass Schiloh in Efraim's, nicht in Judah's Stammgebiet zu liegen kam, wird für unser Resultat zur erfreulichsten Stütze. Denn dass Jakob voraussetzte, Judah werde nun auch in und um Schiloh lagern, liegt wohl in den Worten; aber die Geschichte wollte es anders, und die spätern historischen Andeutungen, besonders die Hebung Efraim's, fielen noch nicht in seinen Gesichtskreis. Grade diese Incongruenz kann unser Ergebniss nur bestätigen; und hier finden denn auch jene Bemerkungen von Kurtz (l. c. S. 267 f.) ihre Stelle. — Nun haben wir auch nicht nöthig, zu einer besondern Offenbarung des Namens Schiloh unsre Zuflucht zu nehmen, wie es oben noch die einzige Auskunft schien; — ganz einfach und natürlich löst sich das Räthsel, ja mit historischer Nothwendigkeit drängt sich uns jenes Ergebniss auf.

Man wird mit dem Einwurfe bald bei der Hand sein: ist Schiloh schon ein von Jakob gekannter, ja ausgezeichneter Ort, warum schweigt denn die Geschichte des Patriarchen so völlig über denselben? Diese Forderung hat eine zwiefache Vorstellung zur Voraussetzung. Entweder muss man behaupten, dass uns alle irgend wichtigen Thatsachen und Ereignisse aus Jakobs Leben wirklich aufbewahrt seien; und dies zu sagen, ist angesichts unsrer Urkunden Thorheit. Oder man sagt: wenn sich um einen Ort eine Sage bildete, so musste es bei diesem der Fall sein, der so wichtig ward für das ganze Volk. Diese Frage bleibt aber in ihrem vollen Gewichte stehen auch ohne unsre Annahme: denn viel eher konnte eine Sage den Ort verherrlichen, nachdem er bedeutend geworden war, als vorher. Wir kehren richtiger die Sache um und finden grade darin, dass sich trotz der historischen und nationalen Wichtigkeit Schilohs keine einzige Sage über seine Entstehung und uralte Heiligung gebildet hat, ein glänzendes Zeugniß der strengen Wahrhaftigkeit und Treue, mit welcher die Tradition im hebräischen Volke ihre alten Sagen aufnahm und fortpflanzte. Fand sich keine Nachricht über den Ort vor, so hegte der hebräische Geist eine heilige Scheu, mit Dichtung und Mythenbildung zu Hülfe zu kommen.

Der zweite Punkt betrifft die Hegemonie Judah's bis zur Niederlassung in Kanaan. Beim Auszuge aus Aegypten und in der Wüste finden wir ihm die erste Stelle ohne Weiteres eingeräumt. Das Heer theilte sich in vier Gruppen, die von Judah, Ruben, Efraim und Dan geführt wurden; der erstere war stets voran (Num. 2. 10, 4.). Wir deuteten schon oben darauf hin, dass von dieser Stellung sehr viel abhing. Israel musste viele Angriffe feindlicher Völker erwarten und erfuhr sie auch: Judah musste dieselben zuerst abwehren. Dies bezeugt, welche Achtung vor der Kraft des Stammes man hegte. Bedeutender ist es noch, dass in Kanaan grade ihm zuerst, selbst noch vor Efraim, das Gebiet angewiesen wird. — Auch für diese Art des Principates finden wir keinen Grund in der Geschichte selbst. Man sieht es deutlich, wäre nicht Josua aus dem Stamm Efraim, so würde Judah noch eine viel hervorragendere und einflussreichere Stellung eingenommen haben. Wir müssen auch hier auf die älteste Urzeit zurückgehen und den Grund dafür auf-

suchen, dass Judah trotz der hohen Stellung Levi's und Efraims, trotz der hegemonischen Reminiscenzen Rubens dennoch immer einen solchen Grad von Principat ohne die leiseste Widerrede zugestanden erhält, ja viel unangefochtener als Levi. Von neuem spüren wir hier die Autorität des Erzvaters durch, der jene Würde Judah ertheilte und der dadurch in seinem Geschlechte ein unerschütterliches Gemeinbewusstsein bis auf die spätesten Zeiten hin erzeugte. Trefflich erklärt sich nun jene Allgemeinheit der Würde, ganz besonders jenes Uebergehen etwaiger anderer Stämme, die Judah hätten beeinträchtigen können. Denn dass dieser Löwenstamm nicht das volle Maass ungeschmälerter Hoheit erreichte, — was wir nicht leugnen wollen, — wie es Jakobs Wille war, das hat seinen alleinigen Grund auch hier in dem geschichtlich nothwendigen Emporkommen Levi's und dann Efraims.

Was Judah nach der Ankunft in Schiloh thun sollte, darüber reflectirte Jakob nicht; seine Phantasie war befriedigt, wenn Judah seinen Ruheort gefunden, der freiwilligen Huldigung seiner Brüder genoss, und die bezwungenen Völker ihm Gehorsam nicht versagten. Diess war dem Patriarchen das glückliche Ziel der Kämpfe; drüber hinaus wollen und dürfen auch wir uns nicht in geistreichigem Tiefsinn versteigen.

So wiese denn die Geschichte in zwei wichtigen Punkten grade auf die Andeutungen des Segens hin; wir können darum mit der höchsten Wahrscheinlichkeit auch den Ausspruch über Judah nur auf Jakob zurückführen. Und dies Ergebniss wird noch durch einige andre Gründe in nicht geringem Grade unterstützt. — Erstens erscheint Judah schon in der Geschichte Jakobs als ein solcher, der das Wort führt und vorangeht. So in der schönen Scene, Josef gegenüber, Gen. 44, wo er sich als Bürgen anbietet für Benjamin. Sein ganzes Auftreten hier stimmt vortrefflich zu 49, 8: „alle Brüder beugen sich vor dir“; es ist eine frei zugestandne Hegemonie, welche nun von Jakob bestätigt wird. Auch bekundete sein ganzes Verfahren Selbstverleugnung und Muth. Ein Streben nach Selbstständigkeit liegt auch in Cap. 38. Derselbe Character, den Judah hier zeigt, derselbe, mit dem er im Segen bezeichnet wird, tritt auch in der spätern Geschichte deutlich hervor; sonst hätte er schwerlich seinen Posten auf dem Zuge behaupten, schwerlich die gewalti-

gen Völkerschaften aus dem Süden Kanaans vertreiben können. — Zweitens spricht für die Aechtheit sehr, dass Judah hier nur als Person gedacht wird. Herder nimmt Judah in V. 10. für den Stamm, und dies rächt sich im folgenden Gliede, wo er einen Parallelismus fordert, durch schiefe Auffassung des *רגליך*. — Endlich dürfen wir noch auf das Wortspiel in V. 8. hindeuten. Bei der Geburt Judah's finden wir eine andre Deutung Gen. 29, 35; Leah spricht: diesmal will ich Jehova preisen. Hätte der Dichter später, also etwa zu Samuels Zeit, gelebt, so hätte er grade diese Paronomasie aus dem ganzen Sagenkreise recht begierig aufnehmen müssen, um seinem Liede den Stempel der Aechtheit, des Einklangs mit der alten Tradition, zu geben. Und thöricht wäre es gewesen, dies zu verschmähen. Denn wir dürfen bestimmt voraussetzen, dass sich zu seiner Zeit die Genesis-Sagen bereits consolidirt und fest gruppiert hatten.

So spricht denn Alles für den jakobitischen Ursprung auch dieses Ausspruchs über Judah. —

5. Sebulun.

Auf die vier ältesten Söhne der Leah folgen die beiden jüngeren Brüder, ohne die Reihenfolge nach dem Alter genau einzuhalten.

„Sebulun — am Gestade der Meere wird er wohnen, und er (ist) am Gestade der Schiffe, und seine Seite (lehnt) an Sidon.“

Kein anderer Ausspruch des ganzen Liedes scheint so energisch eine Abfassung in späterer Zeit zu fordern, als dieser über Sebulun. Dass der Patriarch dergleichen geographische Bestimmungen durch Offenbarung hätte empfangen sollen, dagegen sträubt sich mit Recht unser Gefühl und der richtige Begriff von Offenbarung. Oben haben wir, soweit es möglich, andeutend darüber gesprochen: hier gilt das Obige in verstärktem Maasse. Und sollte sich der Erzvater mit solchen Kleinigkeiten abgeben? Auch undenkbar. Ueberdies geht es so offenbar auf den spätern Wohnort des Stammes, dass keine andre Möglichkeit offen bleibt: der Vers muss später sein.

Allein grade diese letztere scheinbar unausweichliche Forderung hat ihre sehr bedeutenden Schwierigkeiten.

Erstens. Der Dichter musste, als er den Segen verfasste, die bisher verflossene Zeit, die Geschichte der Stämme, klar vor sich haben, besonders soweit sie mit dem Ergehen des ganzen Volkes in entscheidender Weise zusammenhingen. Wir dürfen mit Recht erwarten, dass er jeden Stamm so zeichnet, wie er sich bisher gezeigt hat. Nun finden wir, dass grade Sebulun (mit Naftali) in jenem Heldenkampfe der Deborah sich am meisten hervorgethan hat. Davon zeugt der Siegesgesang Jud. 5, 14. 18: „Sebulun ist ein Volk, das seine Seele verachtet zum Tode.“ Ja, es ist höchst wahrscheinlich, dass das ganze Heer Baraks grösstentheils aus Sebuluniten und Naftaliten bestanden habe. (Vgl. v. Gumpach, Alttest. Studien 1852. S. 106 f.). Dass nun dieser hervortretende Lichtpunkt in Sebuluns Geschichte von unserm vermeintlichen Dichter nicht mit einer Silbe angedeutet ist, das ist eben das Befremdliche. Wir fordern keine directe Erwähnung jenes Kampfes, aber doch etwa Characterzüge, welche dem spätern geschichtlichen Auftreten des nicht grossen Stammes einigermaassen entsprachen. Dass aber auch jede Andeutung fehlt, muss uns höchst misstrauisch machen gegen die ganze Annahme. Sagen wir aber, der Dichter habe jede Anspielung als einen Anachronismus vermieden: worin sollen denn für uns die Anhaltspunkte liegen, aus denen wir die spätere Abfassung errathen? Abgesehen davon, dass grade bei unserm Spruche jene Scheu am wenigsten stattgefunden zu haben scheint.

Und was wird an die Stelle gesetzt? Eine geographische Notiz — im Vergleich zu den übrigen Sprüchen offenbar ein Verlegenheitsaushelfer. Legte der spätere Dichter dem Erzvater dies in den Mund, so konnte er kein unpassenderes finden. Wollte er ihn als Propheten hinstellen, so that er dies nicht: wir haben nur einen Vorhersager darin zu erkennen; nur ein Mantis, kein Nabi giebt sich mit solchen Kleinigkeiten ab, um seine divinatorische Kraft zu bekunden. Grade in Israel ist jener Unterschied scharf markirt worden: sein prophetisches Vermögen concentrirt sich darin, zu hören, was Jehovah mit seinem Volke thun wolle — den Rathschluss Gottes. Dies Bewusstsein spricht sich schon im bileamitischen Segen aus, Num. 23, 23.

Zwar dürfen wir, wenigstens von vorn herein, bei dem Dichter nicht nothwendig eine klare Einsicht dieses Unterschiedes voraussetzen; allein für das Gegentheil, für die Vermischung der heidnischen und der israelitischen Divination, spricht auch nicht eine Silbe dieses Liedes, indem ja dieser Vers vereinzelt dasteht, und auf keinen andern jene Verirrung, also auch nicht die Absicht, Jakob als solchen Wahrsager hinzustellen, Anwendung finden könnte.

Noch viel bedeutender ist ein zweites Moment. Lebte der Dichter später, fixirte er in unserm Ausspruche eben nur die geographische Lage Sebuluns, so müssen wir durchaus annehmen, dass er auch genaue Kenntniss derselben gehabt haben werde, dass seine Beschreibung sich mit der geographischen Wirklichkeit vollständig decke.

Dass dem nun nicht so sei, darauf haben bereits Baumgarten und Kurtz, wenn auch nur flüchtig und nicht erledigend, richtig hingewiesen. Nehmen wir es mit den Worten unsres Verses ganz genau, so liegt offenbar das Hauptgebiet von Sebulun ganz an der Meeresküste, zieht sich längs derselben hin. Dass wir Sidon ohne Weiteres für Phönicien gelten lassen sollen, davon sehe ich bei einem immerhin so alten Liede die Nothwendigkeit nicht ein: es ist die Stadt mit dem umliegenden Gebiete. „Seine Seite“ reicht an Sidon. Dies kann nur die nördliche Grenze sein, die linke Seite; denn der Hebräer wendet sich bekanntlich nach Osten zur Bezeichnung der Weltgegenden. Dass nun Sebulun jemals einen solchen Landstrich besessen, das wagt kein einziger Ausleger zu behaupten. Denn es genügt ja unserm Verse nimmer, wenn auch Sebulun den Meerbusen und Hafen von Akko inne gehabt haben sollte (Bohlen S. 472.): seine „Seite“ würde doch nicht an Sidon, nur einem höchst geringen Theile nach an Phönicien, sonst aber an Asser und Naftali gereicht haben. Dass Bohlen jedenfalls Unrecht hat, erhellt schon aus Jud. 1, 31, wo es gerügt wird, Asser habe nicht die Einwohner von Akko vertrieben, mithin gehört dies nicht zu Sebulun, dessen *ibid.* V. 30. gedacht wird.

Wir können aber die Frage, ob Sebulun wirklich ans Meer gereicht habe, hier nicht umgehen, obgleich die ganze Lage des Stammes immerhin eine andre, nämlich von Westen nach

Osten, nicht von Norden nach Süden war, wie unser Spruch es fordert.

Mehrere bejahen dies, meist mit Rücksicht auf unsern Vers. Sie führen die Dunkelheit der Grundstelle Jos. 19, führen den Josephus an. Der letztere schreibt darüber Antiqq. V, 1; 22: *Ζαβουλωνίται δὲ τὴν μέχρι Γεννησαρίτιδος κατῆκονσαν δὲ περὶ Κάρμηλον καὶ Θάλασσαν ἔλαχον*. Diese Stelle hat als das Wort eines sehr späten Schriftstellers, aus einer Zeit, da die Stämme in ihrer Besonderung längst untergegangen waren, überaus wenig historisches Gewicht. Zudem ist sie offenbar nur andeutend, also ganz ungenau. Es wird nur der ungefähre Wohnsitz der Zabuloniter angegeben, vom See Genezareth bis gegen den Karmel und das Meer hin. Ja, dass er genauere Quellen als das A. T. gehabt haben sollte, ist überhaupt und besonders für unsre Stelle sehr unwahrscheinlich. Mithin bleibt nur Jos. 19, 10—16. übrig. Hier heisst es nun V. 11: *וְעַלָּה גְבוּלָם לַיָּמָה*. Nur in diesen Worten kann die Andeutung liegen: Sebuluns Grenze habe wenigstens an einem Punkte das Meer berührt. *לַיָּמָה* kann aber das Zwiefache heissen: „bis ans Meer“, oder „nach Westen hin.“ Und in dieser letztern Bedeutung ist es sehr gewöhnlich, z. B. kurz vorher Jos. 18, 12. 15. (*יָמָה*). Ja, schon das *הַיָּם* deutet wohl die Richtung der Grenze, nicht sie selbst an. Demnach bliebe hiernach Ewald's Ausspruch noch gültig (Gesch. Isr. II, 295): nach unsrer Stelle sei es wenigstens möglich, dass S. mit einem schmalen Strich ans Meer stiess. — Sehen wir aber unsre Stelle genauer an, so schwindet selbst diese Möglichkeit. Gleich das *עַלָּה* zeugt dagegen. Denn dies wird nur von der Ebene gebraucht; nun soll die Grenze aber aufsteigen von dem niedrigen Orte — nach der Küste hin, die eben doch der niedrigste Punkt selbst ist! Zweitens aber werden in dieser nämlichen Richtung noch andere Orte genannt, wie Marel, Dabeschet, was ja unmöglich wäre, wenn mit *לַיָּמָה* nicht die Richtung der Grenze, sondern diese selbst bezeichnet wäre. Denn die Wendung der Grenze ist stets genau angegeben. Vielmehr ist der äusserste westliche Punkt der *נַחַל*, der bei Jokneam vorüberfliesst: der Bach Kison oder vielleicht sein Nebenfluss der heutige Nahr el Melik. (Vgl. die Lange'sche Karte von Galiläa zu Ritter's Erdkunde XIV.) Vielleicht gehörte Jokneam selbst nicht einmal zu Sebulun. Noch

entschiedner (drittens) ergibt sich unsre Behauptung aus der Schilderung der Grenze bei Asser, Jos. 19, 24 — 31. Da ist mit der Westgrenze angefangen: diese reichte von Norden herab bis an den Karmel, schnitt also grade das Küstenstück ab, welches man Sebulun giebt. Von da (V. 27.) wendet sich die Grenze gegen Osten, und hier erst erscheint Sebulun, also mitten im Lande, etwa mehrere Stadien oberhalb der Kisonmündung. — (Vgl. Kurtz S. 274; Keil, Comm. z. Josua S. 337.)

Man könnte sagen, Sebulun werde diese engen Grenzen nicht eingehalten, werde gesucht haben, die Küste zu erreichen. Allein dies letztere muss für einen kleinen Stamm ohne Handel und Schiffahrt und bei so geringer Ausdehnung der Küste durchaus bedeutungslos sein. Andererseits widerspricht dem auch die spätere Notiz Jud. 1, 30, dass Seb. nur aus zwei Orten die Kananiter nicht vertrieben habe, und beide dürfen wir nicht am Meere vermuthen; in Asser dagegen waren gewiss eben die letzteren die herrschenden. Der Natur der Sache nach werden sich diese am Meere am längsten gehalten, und schon dadurch dem Vordringen des kräftigen Stammes Sebulun, zu dessen historischem Auftreten das Verhältniss der Hörigkeit (wie es vielleicht in Asser bestand) ganz und gar nicht passte, Schranken gesetzt haben.

Auch die letzte Spur von Wahrscheinlichkeit, dass unser Spruch von einem Dichter herrühre, dem die historische Lage des Stammes nur einigermaassen bekannt gewesen, schwindet gänzlich bei Vergleichung von Jud. 5, 17. Hier werden die höchst seltenen Worte לְחוּף עַמִּים grade auf Asser angewandt. „Asser sass am Gestade des Meeres und an seinen Buchten ruhte er.“ Wohnte Asser hier, so kann nicht Sebulun ebenda gewohnt haben. Und dieser Vers ist grade in einer Zeit, nicht lange vor unserm vermeintlichen Dichter, gedichtet. So ist denn auch von vielen Exegeten, mit und ohne Berufung auf diese Stelle, gesagt worden: der Spruch über Sebulun passe vielmehr auf Asser. Ewald, der den Segen in Simsons Zeit verweist, gesteht dies zu, aber jedes Wort zeugt von seiner Verlegenheit. Da mit einer Umsetzung nicht geholfen werden könne, so bleibe schwerlich etwas Andres übrig als die Annahme, dass der Dichter einige der vier Nordoststämme ihrer besondern Wohnung nach noch nicht ganz genau unterschieden habe (l. c. 296.). Ge-

wiss, eine wunderliche Annahme! Unser Dichter sagt von Sebulun gar nichts weiter als diese geographische Lage, aus und dennoch — ohne etwas Genaueres davon zu wissen! Er soll sich anlehnen an die Stelle im Deborahliede (ibid. S. 295.) und — dasselbe von Sebulun sagen, was dort ausdrücklich von Asser gesagt ist! Anlehnen an das Lied, in dem Sebulun so hoch gerühmt ist und dennoch — nichts als Falsches, Unwichtiges, Verkehrtes von dem Stamme aussagen, ja dem ehrwürdigen Patriarchen in den Mund legen! Bringt Hr. Ewald dergleichen über seine Feder, so schelte er doch künftig ja Niemanden wegen wissenschaftlicher Flüchtigkeit oder Unehrllichkeit. —

Indem unsre Notiz über Sebulun auf seine spätere geographische Lage nicht im mindesten passt, haben wir schon darin eine Gewähr für das hohe Alter des Spruches. Allein selbst wenn wir ihn, der Urkunde gemäss, Jakob selber zuzuweisen kein Bedenken trügen, so wäre das doch eigenthümlich, wie denn der Patriarch auf eine solche Bemerkung gekommen, eine solche, die noch überdies in ihrer Art einzig dasteht im ganzen Segen. Eben dies leitet weiter. Wir finden fast von allen Söhnen etwas Characteristisches angegeben; ja es scheint, als ob die Characteristik der verschiedenen Eigenthümlichkeiten eben die Tendenz des Dichters gewesen. Der ersten Söhne Leidenschaftlichkeit wird gerügt, Judah ist ein Löwe, Benjamin ein Wolf, Issaschar ein Esel, Naftali eine Hindinn, Josef ein Fruchtbaum u. dgl. Wir dürfen daher mit vollem Recht erwarten, dass auch hier ein characteristischer Zug, eine eigenthümliche Neigung Sebuluns werde angedeutet sein. Diese Neigung bestimmt sich treffend danach, welchen Wohnort er sich zuerst im gelobten Lande aufsuchen werde. Wird er nun nach dem Gestade des Meeres sich hinwenden, so hat sich in ihm schon damals ein bedeutender Handelstrieb kundgegeben, ein Trieb, der ihn von den Andern als Nomaden sehr stark unterscheiden musste. Bei dem vielen Umherziehen im Lande Kanaan, bei der Kleinheit desselben, da in wenigen Tagen die Küste zu erreichen war, mag er diese Neigung offenbart haben; und sie ist es, die der Stammvater hier bezeichnet. Und dass ein derartiger Trieb im israelitischen Volke sehr tief liege, weiss jeder. — So erklärt sich auch die Anlehnung an Sidon. Dass diese Stadt schon in den ältesten Zeiten bestand, dass sie als bedeutende

Handelsstadt schon sehr früh einen ausgebreiteten Ruhm besass, ist bekannt. Mithin konnte Jakob sie auch in der letzteren Beziehung erwähnen. So wird das letzte Hemistich nicht von der Lage, sondern von dem wirklichen Sich-anlehnen an diese berühmte Handelsstadt zu verstehen sein: Seb. wird in ihr eine Stütze suchen. Dies konnte er um so unbedenklicher, da grade Jakob selbst von einem Hasse gegen die Kananiter besonders frei war. Dieser zeigt sich freilich schon in seinen Söhnen und steigerte sich später.

Dass nun diese Neigung des Stammes später ihre Befriedigung nicht gefunden, lässt sich leicht aus den ganz veränderten Verhältnissen erklären. In Aegypten konnte sich derselbe nicht hervorthun und später ward der Stamm durchs Loos anders bedacht; andre Stämme mögen ihm zugekommen sein, etwa Asser. Dieser Trieb zu handeln freilich blieb im Volke. — Dass dieser Stamm später als ein besonders tapferer erscheint, kann uns nicht befremden und widerspricht nicht im mindesten dem ursprünglichen Character, so dass etwa ein völliger Umschwung in demselben angenommen werden müsste. Vielmehr gehörte zu jenem Handelstrieb, ganz wie bei den Phönicern, eine Neigung zu Schifffahrt; und diese setzte in jenen Zeiten selbstverständlich eine nicht geringe Kühnheit, ein *triplex aes circa pectus*, wie von den ersten Meerfahrenden gesagt wird, voraus. Und eben diese Todesverachtung wird im Deborahliede gerühmt.

6. Issaschar.

Mit Issaschar, der hier seinem jüngern Bruder folgt, schliesst die Reihe der Leahsöhne. Seine Characteristik reiht sich an die übrigen an, indem sie aus dem Thierreiche entnommen ist.

V. 14. 15. *Issaschar ist ein knochiger Esel, lagernd zwischen den Hürden. Und er sah die Ruhe, dass sie gut, und das Land, dass es wonnig, und neigte seine Schultern zum (Joch-)tragen und ward zum Fröhner.*

Wenn Baumgarten (S. 379.) daran erinnert, dass I.'s Erbtheil „in der schönen und fruchtbaren Ebene Jesreel“ gelegen, und hinzufügt: „Darnach bestimmte sich sein Charakter“, —

so muss er den Zweiflern gar wenig Vertrauen zu der von ihm vertheidigten Ansicht einflössen: grade ein solcher Zusammenhang würde ja auf spätere Entstehung deuten. Ebenso wenig Kurtz (l. c. 275.), der aus Verlegenheit die Erfüllung „in dem Gesamtcharacter der Geschichte dieses Stammes“ findet, einer recht unklaren Formel, welche gleichfalls zur späteren Abfassung Zuflucht zu nehmen nur zu sehr einladet. Besonders deshalb, weil Iss. seinen Character nach V. 15. in sehr bestimmten Verhältnissen, die er einging, an den Tag gelegt haben muss.

Doch auch hier stossen wir, fassen wir diese Möglichkeit einer spätern Abfassung ins Auge, auf sehr gewichtige Bedenken.

Zuvörderst muss der Dichter seine Sache doch zu plump angefangen haben, wenn er sich den Erzvater so ausdrücken lässt, als ob Iss. schon damals jenes gerügte Dienstverhältniss eingegangen wäre, während es nur für ihn, nicht für Jakob etwas Vergangenes ist. Hier liesse er ja seinen spätern Standpunkt zu arg durchblicken; Jakob konnte doch nur prophezeien. Und zwar ist hier nicht etwa ein Praeteritum und Perfectum, das sich im Nothfall prophetisch deuten liesse, sondern die gewöhnliche Erzählungsform mit Vav conv. und fut. apoc. Doch wollen wir auf diese gar zu offne und ungescheute Bezugnahme auf Vergangenes noch nicht das grösste Gewicht legen.

Schwerer dürfte aber ein zweiter Umstand ins Gewicht fallen. Wir müssen hier von neuem auf das Deborahlied zurückgehen, einem sichern Documente, dem Zeugen einer bedeutenden Heldenthat in Israel. Unser Dichter konnte derselben nicht fern stehen, und dennoch finden wir in unserm Spruche eine Characteristik Issaschars, welche entweder eine völlige Unwissenheit des Dichters über jenes Auftreten des Stammes unter Barak und Deborah, oder eine böswillige Absicht vermuthen lässt. Beides ist aber unmöglich oder unerweisbar: denn im letztern Falle hätte die Rüge stärker sein müssen. Dort heisst es nämlich, Jud. 5, 15: „Und meine Fürsten in Issaschar waren mit Deborah; und Issaschar, gleichwie Barak, stürzte sich ins Thal ihm auf dem Fusse.“ Hier erscheint er doch wahrlich in kühner Tapferkeit, sich vor den andern Stämmen ruhmvoll auszeichnend. Tuch (S. 581.) sucht dieser dringenden Forderung zu entgehen. Mit Bezugnahme auf den Spruch sagt er: „Hier (im Gegensatze zu Jud. 5, 15.) haben sich, jenen Zeiten der wech-

selnden Oberherrschaft entsprechend, die Verhältnisse geändert.“ Gewiss konnten sich „die Verhältnisse“ ändern; aber auch der Charakter und der Grundtypus eines ganzen Stammes? in einer Zeit, wo derselbe durch keine neuen Eindringlinge alterirt wurde? in einem Volke, das, wenn eines, auf eine in der Geschichte einzige Weise seinen Typus behalten hat? in einem Zeitalter, dem wir gewiss übergrosse Beweglichkeit und reiche Individualisation am wenigsten zur Last legen dürfen? — Und Bohlen (S. 473.) erklärt grade den letzten Ausdruck לִמְס עֵבֶר von solchen „die sich um den Krieg nicht kümmern“ — wunderlicher Weise unter Berufung auf Jud. 5, 16! Und zwar gilt dies Alles, wenn wir noch nicht die sehr wahrscheinliche Vermuthung Ewald's (l. c. II, 378.) zu Hülfe nehmen, dass Barak und Deborah zu diesem Stamme gehört, und dass in den ganz nahen Ebenen am Tabor der Sieg über Sisera erfochten ward. Rechnen wir dies hinzu, so wird jenes Fehlen aller Anspielung vollends unbegreiflich; so konnte ein späterer Dichter die Geschichte nicht ignoriren.

Drittens. Versucht man nun für das hier geschilderte Verhältniss des Stammes irgend eine historische Unterlage zu finden, so trifft man auf gar verschiedene Vorschläge. Tuch spricht nur von fremder Oberherrschaft. Delitzsch denkt an einheimische Kananiter, desgleichen Ewald (l. c. II, 323.), nach welchem diese Worte sogar aus Deborah's Spotte über Ruben (Jud. 5, 16.) geschöpft sind. Wir brauchen ihn aber nicht zu widerlegen; er thut es selber in den gleich darauf folgenden Worten: „Aber freilich hätte der Dichter wohl auch von andern dieser nördlichen Stämme Aehnliches sagen können.“ Wir meinen: traf solcher Tadel unsern Stamm, so musste er mit viel schwererem Gewicht auf Asser, Naftali, Dan fallen. Denn es ist ja fast lächerlich, dass sich der Dichter nur durch die Bedeutung des Namens (es ist Lohn) darauf hätte führen lassen, Iss. zu rügen, und bei den viel tadelnswertheren nicht Eine Silbe davon zu erwähnen. — Sehen wir endlich auf den Ausdruck unsres Liedes, so finden wir für eine solche Art von Abhängigkeit doch die Rüge noch zu gering, gar zu andeutend. Hier müssten wir eine Erwähnung des Schimpflichen solcher Abhängigkeit wohl mit Recht vermuthen: und wie dieselbe nur aus der Liebe zum gemächlichen Nomadenleben hervorgegangen sein sollte,

können wir auch nicht einsehen. — Allein diese ganze Ansicht ist lediglich nur Conjectur. Denn an der Hauptstelle, in welcher die Abhängigkeit, in die die einzelnen Stämme geriethen, geographisch genau dargelegt wird (Jud. 1.), ist bekanntlich grade unser Stamm, Issaschar, völlig übergangen. Hier haben die sonst genauen Nachrichten eine Lücke. Freilich müssen wir zugestehn, die Analogie der Verhältnisse spreche dafür, dass auch in diesem Stamme noch einheimische Kananiter werden gewohnt haben. Aber ebenso gewiss lässt sich auch die Art dieses Verhältnisses conjiciren. Wir finden, je weiter nach Norden (und nach den Grenzen Kanaans zu), um so mehr Kananiter, um so grössere Abhängigkeit der Israeliten. Allein schon in Sebulun, vollends in Efraim, war das Verhältniss ein umgekehrtes. In jenem Stamme blieben nur in zwei Ortschaften Kananiter (Jud. 1, 36): und Issaschar wohnte zwischen beiden Stämmen. Liebte er nun die behagliche Ruhe oder war er so kraftvoll und tapfer (Jud. 5.), gleichviel, beides musste ihn dazu antreiben, die Einheimischen von sich gründlich abzuwehren. Kurz: ein Frohnverhältniss zu den einheimischen Kananitern ist so unwahrscheinlich als irgend Etwas.

Anders deutet unsern Spruch Carl Ritter, auf Movers sich stützend, in seinem berühmten Werke (Erdkunde XVI, S. 19.): „Deutlich ist hier das Geschäft der nomadisirenden Stämme gezeichnet, die in der Umgebung Phönicieus ihre Karawanenthiere stellten und im Dienst der Phönicier ihre Waarenführer waren: denn I.'s Stammgebiet, zu dem die grosse Ebene Jesreel gen Basan gehörte, lag auf der grossen Karawanenstrasse zwischen Phönicien und dem Jordan, die nach Arabien und Damaskus führte.“ Hier ist schon die Voraussetzung irrig, als ob die Stämme diesseits des Jordans noch das Nomadenleben fortgesetzt hätten. Denn dies war gradezu unmöglich; die Grösse der Volksmassen, vollends wenn man die Kananiter hinzunimmt, zwang gradezu Israel zum Ackerbau, auf den überdies alle Gesetze Mosis berechnet waren und auf dessen Anerkennung der grosse Führer kräftig hingearbeitet haben wird. Das zweite Bedenken fällt sogleich auf, wenn wir den Anfang und Schluss des Spruches vergleichen. Ist der „Führer“ ein solcher „Waarenführer“ für fremde Handelsleute, so war er stets auf dem Zuge, stets in den Karawanen, — und diesen Beruf sollte er

gewählt haben grade aus Liebe zur behaglichen Ruhe zwischen den weidenden Heerden? Da muthet man uns gar zu Unwahrscheinliches zu.

Die dritte Möglichkeit bringt Baumgarten vor (S. 379.); er denkt an Abhängigkeit von den Volksgenossen. „Issaschar soll den Gegensatz zu Judah bilden, Judah herrscht, und Issaschar lässt sich diese Herrschaft mehr gefallen, als er nöthig hätte.“ Dass Iss. den Gegensatz zu Judah bilden solle, ist nicht abzusehen; keine Anspielung darauf, nicht einmal die Stellung, etwa gleich nach Judah, begünstigt diese Combination. Vollends aber ist der Gedanke unerträglich, der hier als Voraussetzung zum Grunde liegt, dass selbst im Geiste des Dichters wohl von Seiten Judah's ein Missbrauch seiner Gewalt gefürchtet werden musste. Dann hätte eine Warnung oben bei Judah stehen müssen. Und nun gar, wenn wir die Art der Oberherrschaft, die Judah zugewiesen wird, vergleichen mit dem letztern Gedanken oder auch mit der dienenden Stellung Issaschars! Dort ist seine Hegemonie grade durch die freieste Anerkennung von Seiten der Söhne gegeben; seine Kraft lässt er nicht die Brüder, sondern nur die Feinde fühlen. Und fragen wir nun etwa die spätere Geschichte, so zeigt sich keine Spur einer derartigen Abhängigkeit grade Issaschars von Judah: viel eher hätte dies von dem ganz nahen Efraim befürchtet werden müssen. Denn Baumgarten wird doch wohl am wenigsten auf die genaueste Uebereinstimmung der Geschichte mit der „Weissagung“ verzichten wollen: hier aber fände eine solche gar nicht statt. Somit ist denn der so verstandene Spruch weder als Vermuthung noch als Prophezeiung noch vollends als vatic. post. ev. denkbar.

Wir finden also für die spätere Abfassung des Spruches keinen Grund; das deutlich darin ausgesprochene Verhältniss des Stammes lässt sich in der etwaigen Dichtungszeit so gar nicht wahrscheinlich machen; andererseits ist das wirklich historische Auftreten desselben völlig ignorirt. Wir gehen weiter hinauf, über die Zeiten des Deborah-Liedes und -Kampfes. Aber in die Zeit der Gährung, der Besitznahme des Landes, des Wüstenzuges dürfen wir den Spruch nicht setzen: da kann er nicht so die Ruhe gewählt haben. Wir kommen in den ägyptischen Aufenthalt hinein. Hier könnten wir im Allgemeinen

stehen bleiben: allein zweierlei ist dagegen. Erstens die Urkunde selbst, die uns ohne Grund von ihr abzuweichen verbietet; fürs Andere die Kraft der bisher gewonnenen Resultate. Wagen wir daher, ihn als einen Ausspruch Jakobs selber anzuerkennen!

Und nun liegt die Deutung auch des letzten Hemistichs nicht so fern. Geht es nämlich auf die Stellung Issaschars in Aegypten zu Jakobs Zeit, so können diejenigen, in deren Abhängigkeit sich Iss. befindet, nur die Aegypter selbst sein. Freilich nicht von dem Volke, sondern nur dem allwaltendem Pharao, dessen Macht ja Josef so bedeutend vermehrt hatte. Dass überhaupt ein Abhängigkeitsverhältniss zwischen den Eingewanderten und Pharao feststand, wird in der Regel angenommen. Ohne Weiteres erklärt man auf Grund der Stelle Gen. 47, 6, die Brüder seien sogar als Oberhirten Pharao's angestellt worden. (Vgl. Tuch S. 543.) Allein die Stelle besagt weiter nichts als Pharao's Anerbieten an Josef: „Und wenn Du weisst, dass es unter ihnen (den Brüdern) אֲנִשֵּׁי-הֵילִי gebe, so sollst Du sie setzen zu Fürsten der Heerden, die mein sind.“ Auffallend ist, dass eine Angabe, dies sei nun von Josef wirklich geschehen, in unsrer Urkunde, die doch wahrlich nicht lakonisch redet, nirgend zu finden ist. Zwar drückt der Vers eine besondere Gnade aus, die Pharao gewähren will; dass sie aber angenommen sei, davon lesen wir keine Silbe. Im Gegentheil: überall finden wir Andeutungen davon, dass Josef sehr darauf bedacht gewesen sei, die Unabhängigkeit seiner Familie zu wahren. Diese Freiheit war grade dem Nomaden rechte Lebensluft; aber in einen so ausgebildeten Culturstaat ganz eingefügt, musste er wohl darauf verzichten. Daher wird den Israeliten ein besonderes Land eingeräumt; eben darum ermahnt Josef seine Familie, es ja scharf hervorzuheben, dass sie Viehhirten, Nomaden seien, um nur in keine Berührung mit den Aegyptern zu kommen; und die letzte Stiche in Gen. 46, dass die Viehhirten den Aegyptern ein Gräuel gewesen, gehört ganz zu den Worten Josefs, als Grund, ist nicht Erläuterung des Erzählers. Mithin ist es eine willkührliche, ja sehr unwahrscheinliche Annahme, die Brüder Josefs hätten sich in pleno zu jener immerhin drückenden Ehrenstellung bereit finden lassen, vollends, da die Worte Pharao's nicht einmal voraussetzen, dass Alle Oberhirten werden könnten.

Gleichzeitig hatte aber eine derartige Stellung manches Lockende. Nicht nur dass der Heerdenfürst nicht beschränkt war auf das Land Gosen; es mussten ihm auch manche materielle Vorthelle daraus erwachsen. Ja, sein Vermögen musste sich sehr mehren, wenn nun das Vieh der Aegypter, welches in den Theurungsjahren durch Josefs Bemühungen königlich geworden war, unter seine Verwaltung kam.

Dass aber alle Brüder bei ihrem sehr verschiedenen Character diesen Lockungen widerstanden hätten: wer kann das sagen? Und hier giebt uns nun unser Ausspruch die sehr erklärliche und in sich höchst wahrscheinliche Andeutung, dass Issaschar sich als Heerdenfürst habe anstellen lassen. So löst sich trefflich auch jener Zusammenhang zwischen der Liebe zum nomadischen Leben in gemächlicher Ruhe und der Dienstbarkeit, so gut wie auf keine andre Weise. Denn Iss. durfte sich nicht mehr an die Grenzen des kleinen Antheils in Gosen binden, der ihm zugefallen war: er konnte sich weiter ausdehnen. Seine Lage war äusserlich glücklich; aber freilich fehlte ihm das rechte Freiheitsgefühl, das den Israeliten zieren sollte. Und dies veranlasste die Rüge des Vaters, in welcher sein scheinbar glänzendes Verhältniss ins rechte Licht gerückt wurde. — Endlich weisen wir noch auf die merkwürdige Uebereinstimmung unseres Spruches mit Gen. 47, 6 hin. Hienach soll es „ein Mann der Kraft“, ein **אִישׁ-חַיִל** sein, der Heerdenfürst wird; und 49, 14. liegt genau derselbe Begriff, zum Tadel gewendet, in **חֲמוֹר גֵּרָם**, knochiger Esel.

So erklärt es sich auch, warum später dieser tadelnde Nebenzug nie erwähnt wird; ja er musste fast ganz verschwinden, sobald die Verhältnisse sich vollständig änderten, sobald das Volk sich aus dem Verband des ägyptischen Staates völlig herauslöste. Wohl mag ihm noch etwas Phlegma geblieben sein; aber die Stärke und Energie scheint er nicht verloren zu haben.

7. Dan.

Nach den Söhnen der ersten Hauptgemahlin Leah folgt der erste Sohn der Magd Bilha, Dan. Von ihm wird ein Zwiefaches ausgesagt.

V. 16. 17. „*Dan richte sein Volk wie einer der Führer Israels. Dan möge sein eine Schlange am Wege, eine Otter am Pfade, die da beisst die Fersen des Rosses, dass sein Reiter stürze rücklings.*“

Der Sinn des 16. V. kann nicht zweifelhaft sein: Dan, obgleich nicht unter den Hauptsöhnen, soll den letzteren doch nicht nachstehn, soll seine Würde in seiner Schaar ausüben, soll richten wie jeder andre Stamm. Angeknüpft ist dies mit einer Paronomasie an den Namen Dan. Nicht aber ist das Perfectum, sondern das Imperfectum gesetzt. Dies kann präsentisch und futurisch, auch optativisch gefasst werden. Gewöhnlich geschieht das erstere: passender scheint uns das letztere, weil, wenn es auch präsentisch gefasst werden müsste, dennoch das Wort als Willensausdruck des Patriarchen zu nehmen ist, sei es nun von Jakob selbst oder dem späteren Dichter. —

Auch in der Uebersetzung von שבטי ישראל glaubte ich abweichen zu müssen. Denn der elliptische Comparativsatz musste sich doch so ergänzen, dass der Stamm sein Volk richte. Nun aber besteht ja der Stamm eben aus diesem Volke, beide decken sich vollständig; und dass das Volk sich selber richte, ist weder gemeint noch gesagt, noch kann dieser Gedanke hier stattfinden, so lange man keine streng demokratische Idee jenen Verhältnissen in ganz naturwidriger Weise unterschiebt. שבט müsste dann eine Personification des Stammes sein und zwar in seiner richtenden Gewalt, die Idee desselben im Gegensatz zu seiner concreten Erscheinung — und diese richtete dann. Wir brauchen dies nur hinzuschreiben, nur auszudrücken, um das Verzernte und Unnatürliche dieser Meinung fühlen zu lassen. Dennoch aber ist wohl keine andre denkbar, sobald wir שבט Stamm übersetzen. Allein was nöthigt dazu? ש bedeutet ja ursprünglich Stab, dann den Scepter als Insigne des Führers, ebenso wie oben V. 10. מהקק. Nun aber geht dieses letztere ohne Schwierigkeit schon früh, im Liede der Deborah, über in die Bezeichnung des Stammführers; warum sollte dies nun hier nicht mit dem oben synonym gesetzten ש der Fall sein können? Und vor allem dann, wenn jede andre Bedeutung gar nicht, diese aber ganz trefflich, ja allein passt? (Vgl. als Beleg Num. 24, 17.) Dan als der Richtende, als der von seinem Volk sich Unterscheidende, kann nur als Stammfürst gedacht sein; ebenso auch

jeder andre Fürst, jeder andre — יְשֻׁבֵּת. So ist denn der Bemerkung Bohlen's, für „Stamm“ musste zu Jakobs Zeit schon das Wort fehlen, selbst wenn sie wahr wäre (vgl. S. 10 ff.), alle Kraft genommen.

Endlich ist ein Wort zu sagen über יְהִי. Meist wird es mit „es ist“ gegeben; Tuch erinnert daran, es sei eine poetische Abkürzung. Grammatisch ist es nicht unmöglich. Doch sind zwei Fälle zu unterscheiden, wenn die verkürzte Form des Imperf. allein steht. Theils findet sie sich statt des Imperf. consecut., aber ohne das Augment י (Ewald, ausführl. Lehrbuch §. 233, a.), theils hat eine Abschleifung stattgefunden. Der erste Fall ist hier unmöglich, da יְהִי vorhergeht, ein Imperf. consec. also nicht zu erwarten stand. Das letztere dürfen wir aber nach Ewald §. 224, c. S. 428. nur da annehmen, „wo die verkürzte Form sich weder aus diesem (d. h. als Voluntativ), noch aus dem §. 232. erklärten Grunde sich zeigt.“ Sonst nämlich ist dieselbe als Voluntativ zu fassen. Dass nun eine solche unumgängliche Nothwendigkeit, eine Unmöglichkeit der letztern Fassung, hier zu statuiren sei, ist noch Niemanden eingefallen nachzuweisen. Der neueste Interpret unsrer Stelle, Delitzsch, übersetzt ohne Weiteres „es sei“, also den Voluntativ, der hier in die optative Bedeutung übergeht.

Ist nun in unserm Segen Dan in seinem Auftreten gegen Feinde geschildert, weist ihn die Geschichte als kriegerischen Stamm auf: so war es höchst einladend, beides mit einander zu combiniren. Und dies ist denn auch reichlichst geschehen, von Onkelos bis auf Ewald und Delitzsch. Wie diese Uebereinstimmung aber den Einen als Erfüllung der alten Weissagung galt, so den Andern als sicheres Argument für den spätern Ursprung auch unsres Spruches. Freilich musste eine geläutertere Auffassung der Weissagung überhaupt sich anders stellen: sie musste eine etwaige Incongruenz des spätern Factums mit dem Spruche eben recht willkommen heissen. Die zweite Ansicht durfte dies nicht: sie musste fordern und zeigen, der Tradition gegenüber, dass der spätere Dichter die spätere Geschichte Dan's wirklich vor Augen und im Sinne gehabt, und eigenthümliche Züge derselben in seinem Spruche angedeutet habe. Ueber die erstere Ansicht ein definitives Urtheil zu fällen, ist bedenklich, ja unmöglich, sofern es für jene sehr erwünschte Incongruenz kein festes Maass giebt, und höchstens die Frage

bleibt, ob überhaupt hier eine Weissagung vorliege. Um so sicherere Anhaltspunkte haben wir bei der Prüfung der zweiten Ansicht, eben die spätere Geschichte selbst.

Die Ansicht, die besonders Ewald festhält, dass unser Spruch auf Simson anspiele und sein Richteramt, ist nicht nur von Vertheidigern der Aechtheit des Segens beanstandet worden. Auch Tuch bemerkt, dass wenn V. 16. auf Simsons Richteramt ginge, es jedenfalls עֲמִים heissen müsse. Hier ist ja עַמּוֹ nur auf Dan bezogen. Andererseits erinnert Kurtz daran, dass Simson durchaus nicht mit seinem Stamme identificirt werden dürfe, wie doch V. 17. in jenem Falle aussage. Vielmehr habe er recht vereinzelt dagestanden, sei von seinen Stammgenossen nie kräftig unterstützt worden. Mithin konnte, sowie der Dichter nur einigermaassen die Geschichte kannte, das Lob grade nicht den Stamm als solchen, sondern nur jenen Einen Helden treffen. Und selbst wenn wir über diese Schwierigkeit wegsehen, — fügen wir hinzu —, so ist doch grade der Characterzug, der im Segen Dan beigelegt wird, der Art, dass er der Natur des Helden Simson nicht im Mindesten entspricht. Denn angenommen (aber nicht zugegeben), die hebräische Sage habe sich hier besonders umbildend und verherrlichend gezeigt, so ist doch dies wenigstens mit voller Sicherheit jenen Nachrichten zu entnehmen, dass Simson vorzüglich durch ungewöhnliche Stärke seine Thaten verrichtet habe, nicht aber durch schlaue List. Und grade dies ist es, was von Dan gerühmt wird. Mithin kann unser Dichter auf Simson nicht angespielt haben.

Hiemit ist aber unsre Hauptfrage, ob der Spruch über Dan von einem spätern Dichter herrühren könne, erst in einem Punkte berührt. Wenn jenes nämlich der Fall ist, so können wir allerdings fordern, dass der Dichter die Thaten oder doch die Existenz eines so bedeutenden Danitischen Helden, wie Simson, wenigstens angedeutet habe. Nun ist aber nachgewiesen, dass eine derartige Hindeutung in keinem Theile unsres Spruches zu finden ist. Ist dies Fehlen derselben auch nichts weniger als beweisend für Aechtheit oder gegen Unächtheit, so wird dadurch doch die spätere Entstehung sehr unwahrscheinlich. Aber vielleicht sind andre Hindeutungen auf Dan's spä-

tere Geschichte enthalten. Diese Erwartung ist durchaus berechtigt und ganz nothwendig, sollen uns nämlich nicht alle Handhaben entgehen, die spätere Entstehung festzustellen. Allein hier steht es vollends bedenklich. Dan wohnte in der westlichen Hälfte des Landstriches, der zwischen Efraim und Judah offen geblieben war. Anfangs hatte er viel zu leiden von den mächtigen Amoritern, den Bewohnern der Ebene am Meere: in dieser frühen Zeit grosser Bedrängniss, oder doch nicht lange nachher, mag jene Auswanderung eines Theiles nach dem äussersten Nordosten Kanaans vor sich gegangen sein. (Jos. 19, 47. Jud. 18.)¹⁾ Auf diese schwierige Lage Dan's beziehen Tuch, Winer u. a. die Worte unsres Spruches: er sei in seinem Verhältniss als Grenznachbar gegen fremde feindliche Mächte aufgeführt. Damit ist aber wenig gesagt, so lange man nicht nachweist, dass Dan sich in diesen Kämpfen so gezeigt habe, wie er hier geschildert wird. Dies geschieht aber von keinem der Exegeten; denn die Verweisung auf unsre Stelle und die Parallele im Segen Mosis ist ein zu offener Zirkel. Erwägen wir nun, dass V. 17. grade die kühne und glückliche Verschlagenheit des Stammes rühmt, so widerspricht dem die Geschichte jener Zeiten ganz offenbar. Auf dem Zuge durch die Wüste war Dan einer der volkreichsten Stämme (64000 Mann); dessen ungeachtet ist er unvermögend, jenes Amoriterreich zu zerstören; er wird vielmehr ganz ins Gebirge zurückgedrängt. Wir wollen nicht seine Schwäche rügen; aber „glücklich“ ist er wahrlich nicht gewesen; vielmehr bedurfte er der Hülfe Efraims, um sich in der Ebene niederzulassen (Jud. 1, 35.). Oder zeigte die ausgewanderte Kolonie besondere „Kühnheit und Verschlagenheit?“ Ihre fünf Kundschafter bringen die Nachricht zurück, dass die Leute von Lais „still und sicher nach der Zidonier Weise“ lebten, ohne Hülfe von aussen. Diese stillen Leute eines ganz isolirten Gebietes zu vertilgen war eben keine des Gesanges würdige Heldenthat, weder kühn noch verschlagen. — Vielmehr haben wir im Deborahliede einen Beweis, dass es ihm an Patriotismus und Kampflust gefehlt. Rügend ruft die Richterin: „Und

2) Das Beste über diesen schwierigen Punkt möchte Bertheau gesagt haben. Comm. z. Buch d. Richter S. 196 f.

Dan — warum weilt er bei den Schiffen?“ (Jud. 5, 17.)¹⁾. Hievon müssten wir doch wohl etwas in unserem Spruche erwarten; wenn wir aber gar das Gegentheil davon lesen, so konnte wohl der Dichter nicht später leben, als jener Krieg vorfiel und das Deborahlied gesungen ward. — Endlich erinnern wir an eine meist übersehene Forderung. Dan beisst dem Rosse in die Fersen; dies geht, wie Bohlen richtig sah, auf berittene Feinde; die Kananiter hatten aber wahrscheinlich nur Wagen, nicht Reiter. Und doch concentrirt sich die ganze Charakteristik Dan's grade um diese Eigenthümlichkeit des Feindes.

Wo wir uns also auch nach Gründen für die spätere Dichtung umsehen: überall werden wir zurückgewiesen, überall versagen uns die Handhaben. Freilich konnte man zu den bisherigen Vertheidigern der Aechtheit nicht eben grosse Zuversicht haben. Stähelin (l. c. p. 21.) verallgemeinert den Gedanken zu sehr: *etiam Dani tribus belli gloria erit insignis, ex ea orientur heroes, quibus caeteri obedient*, und begnügt sich gegen Gesenius (zu Jes. 14, 29.) nachzuweisen, dass die Feinde Dan's Amoräer, nicht Philistäer gewesen. Baumgarten erwähnt nur „spätere Verhältnisse“ und lässt uns über die Art, wie diese Bezugnahme zu denken sei, im Dunkeln. Kurtz beschäftigt sich nur mit V. 16. Delitzsch denkt an den Zug der Daniter Jud. 18: aber weder inwiefern das Wort darauf passe, noch ob Jakob grade diesen vorhergesehen habe, lässt er uns wissen. Wir sind von neuem genöthigt, uns nach einer andern Auskunft umzusehen.

Dass zunächst V. 16. (in unsrer Fassung und überhaupt) im Munde des Patriarchen sein ganz besonderes Gewicht habe, ein viel grösseres, als in den späteren Zeiten, das sieht sich leicht ein. Dan war der Sohn einer Magd, allein der grosse Unterschied von etwaigen andern Söhnen der Mägde war der, dass er Ersatz war für Leibeserben der Hauptgemahlin. Das Kind, obwohl von der Magd geboren, war doch jener eigen. Dies konnte von den Brüdern leicht übersehen werden; als eine Art Afterstamm konnte man ihn leicht beseitigen wollen. Es war nothwendig und von Bedeutung, dass der Patriarch sein ganzes

1) So übersetzen wir mit Ewald und Bertheau. Was v. Gumpach über die Stelle sagt (l. c. 104 f.), ist wunderlich und verworren.

Ansehn geltend machte, um seinem Sohne eine Gleichstellung mit den andern zu sichern. So scheint man ihn auch lange Zeit nachher betrachtet zu haben; auf dem Wüstenzuge führt er eine Kolonne. Doch lässt sich daraus, dass er später ein sehr kleines, nichts weniger als wohnliches, sondern gefahrvolles Stammgebiet erhielt, vielleicht entnehmen, dass er in den Augen der Hauptstämme nicht immer grosser Achtung genoss.

In V. 17. ist er als ein kühner und verschlagener Angreifer geschildert; oder es ist vielmehr der Wunsch ausgedrückt, er möge es sein oder werden. Zwar konnte er schon früher, im Kampfe gegen schwärmende Beduinenhorden, sich in dieser Eigenschaft gezeigt haben; mehr noch wünscht dies der Patriarch für die Zukunft. Nehmen wir mit unsrer Urkunde an, diese Charakteristik sei in Aegypten verfasst, so können wir keinen passendern Ort grade für dieses Bild vom Reiter finden. Denn die Hauptmacht Aegyptens bestand in Wagen und Reitern; und grade die Kriegerkaste hatte ihr Standquartier unweit des Landes Gosen, dicht an den Wohnsitzen der Israeliten, ihnen gleichsam vor Augen. Zwar könnte man meinen, dass unser Bild vom Pferde auch Bezug haben könne auf die Hauptstärke des Heeres, die die Wagen und Wagenkämpfer ausmachten. Allein hier geht es nicht: die Otter beisst dem Rosse in die Fersen, es bäumt sich und wirft dadurch den Reiter ab. Das konnte ja bei den Wagenkämpfern nicht der Fall sein. Lassen wir daher die Frage, ob in der Exodus keine eigentlichen Reiter vorkommen, wie dies Hengstenberg (BB. Mosis und Aeg. S. 129 ff.) zu erhärten sucht, bei Seite: dass Cavallerie im ägyptischen Heere war, das steht aus den Denkmälern (bei Rosellini und Wilkinson) fest. Wenn daher Jakob die Verschlagenheit des Nomaden schildern wollte, so lag es sehr nahe, die Beschaffenheit des Feindes von dem nächsten Volke zu nehmen, das er vor sich hatte, und die Ueberlegenheit des hebräischen Fusskämpfers (Schlange!) gegen den ägyptischen Reiter zu schildern. So erklärt sich das Bild, ohne dass angenommen wird, Jakob habe wirklich an einen feindlichen Zusammenstoss der Aegypter mit den Israeliten gedacht. — Aber sollte ihm der letztere Gedanke so ganz fern gelegen haben? Dass eine besondere Antipathie zwischen beiden Völkern bestand, ist natürlich und historisch zur Genüge beglaubigt. Denn die Ehren,

die dem gestorbenen Jakob bewiesen werden, gelten nicht dem israelitischen Stammhaupte, sondern dem Vater des allwaltenden Ministers. Dass die Israeliten sich gleich anfangs nicht eben eifrig mit den Aegyptern einliessen, dafür finden sich Andeutungen genug, wie wir oben sahen; und die Ausnahme bei Issaschar beweist eben für die Regel. Und erwägen wir, wie in Jakob wohl der Sinn für nationale Freiheit und Bewahrung der Eigenthümlichkeit am stärksten gewesen sein mag, so ist eine derartige Voraussicht bei ihm, wenn wir sie einmal angedeutet finden, nichts weniger als unglaublich. Somit erhält jener Ausspruch über Dan grade im Munde des Patriarchen seine einfachste und passendste Deutung.

Man könnte versucht sein, bei dem Feinde an die räuberischen Beduinen zu denken, von denen friedliche Nomaden viel zu leiden hatten. Heutzutage würde das Bild trefflich passen; denn die ganze Furchtbarkeit desselben beruht in der Schnelligkeit seines Rosses. Man könnte erinnern, dass wie sich hier in der Wüste seit Jahrtausenden wenig geändert habe, auch diese Kampfesart uralt sein werde. Ich würde mich zu dieser Combination bekennen; nur haben wir in der Bibel für arabische Pferdezucht und Reiterei keine Belege. Das Beispiel Esau's (Gen. 32. 33.), sammt den Geschenken, die Jakob sendet, dürfte sogar dagegen sprechen; desgleichen die Aufzählung der midianitischen Beute Num. 31, 32 ff. Vgl. Michaelis, Mosaisches Recht, (Anhang) III, 209 f. Und jene erste Erklärung ist auch mehr, als diese, aus der unmittelbaren Anschauung der sinnlichen Gegenwart entnommen — was grade zum dichterischen Typus unsres Segens am besten passt.

Endlich machen wir zur Erhärtung unsrer Ansicht darauf aufmerksam, dass in V. 16. Dan grade als Einzelpersönlichkeit, als Stammfürst erscheint, der den eignen Character seinem „Hause“ naturgemäss aufdrückt.

8. Gad.

Ein kurzer, aber eigenthümlicher Spruch wird dem ersten Sohne der Silpa, Gad, zu Theil. „*Gad — Gedränge bedrängt ihn; doch er bedränge die Ferse* (Nachhut).“

Wiederum bezieht man dies fast allgemein auf spätere geschichtliche Verhältnisse dieses transjordanensischen Stammes. Bohlen bringt schon das Nöthige bei (S. 476). Er erinnert daran, dass Gad's Gebiet in dem der Ammoniter lag, dieses Volk aber sich nicht selten gegen Israel mit Glück auflehnte. (Vgl. Jos. 13, 25 ff. mit Jud. 10.) Mithin war der Stamm, steten Angriffen ausgesetzt, genöthigt, sein Terrain zu schützen. Unsere Stelle sage nun aus, dass er glücklich den Feind geworfen und er sogar die Nachhut bedrängt habe. Andre Feinde mögen auch die Araber gewesen sein nach 1 Chron. 5, 18 — 23. Diesen Gründen schliesst sich Tuch vollständig an (S. 583.). Aehnlich auch Delitzsch. Ersterer erinnert noch an die elf Gaditischen Kriegshelden unter David, — ein Zeichen der Kraft dieses Stammes. Eine derartige Deutung werden wir unbedingt dem Vorschlage Baumgarten's vorzuziehen haben, der uns daran erinnert, wie Gad mit Ruben und Manasse treulich gegen die Kananiter mitgefochten, er citirt Jos. 22, 19. Hier ist freilich vom Kampfe nicht viel die Rede, überhaupt hören wir nicht viel davon; und die Unterjochung scheint nicht eben energisch gewesen zu sein, wenn Ammon später so gewaltig werden konnte (Jud. 10.). Ueberdies soll Gad bedrängt werden; bei der Eroberung drängt es selber; Gad tritt da gar nicht selbstständig hervor, zeichnete sich damals gewiss nicht aus.

Allein auch jene ungleich scheinbareren historischen Stützen bedürfen näherer Prüfung. Und da zeigt es sich freilich, dass man trotz der reichen Parallelen doch nur dasjenige als übereinstimmend mit unserm Spruche nachweisen kann — was man sich selbst zu jenen Stellen hinzu erdacht.

Eine Bedrängung der Gaditer findet sich in der That Jud. 10. Indem die Ammoniter den ganzen Westen erobern, so werden auch sie unterjocht. Wenn nun unser Spruch hierin eine Stütze finden soll, dann muss Gad hiebei besonders erwähnt sein, wenn nicht bei der Unterjochung, so doch bei der Besiegung der Ammoniter Jud. 11. Leider aber ist weder das eine noch das andre der Fall: der Name Gad's tritt in dieser ganzen Erzählung auch nicht einmal hervor. Ja, nach beiden Seiten hin passt jenes Ereigniss auf unsern Spruch nicht. Denn hier wird ein blosses Bedrängtsein, ein Angegriffenwerden erwähnt; dort fand völlige Unterjochung statt. Hier soll Gad den Feind werfen und

die Nachhut bedrängen; dort aber weiss ganz Gilead keinen Rath, bis der exilirte Jeftah den Sieg herbeiführt. Hatte ein späterer Dichter diesen Ammoniterkrieg im Auge, gewiss, unglücklicher, unpassender und verkehrter konnte er seine Anspielung nicht einrichten. — Man erinnert auch an 1 Chron. 5, 18—23. Nur ein flüchtiger Vergleich dieser Stelle mit Gen. 49, 19. nöthigt uns zu dem gleichen Urtheil. Theils geht das dort Erwähnte auf die Zeit Sauls (V. 11.), theils schildert es keinen directen Angriff gegen die Gaditer; diese beweisen sich gegen die feindlichen Hagarener auch so wenig tapfer, dass selbst alle jenseitigen Volksgenossen nicht hinreichen, sie gründlich in die Flucht zu schlagen, sondern fremder Hülfe bedürfen (V. 18. 19.). Ueberhaupt können wir von diesen Stämmen, als solchen, in kriegerischer Beziehung nichts Vortheilhaftes aussagen. Trotz ihrer Anzahl treten sie nie bedeutsam hervor. Das nomadische Leben, das sie noch lange nach David fortgesetzt haben mögen, ihr zerstreutes Wohnen mögen die Ursachen davon gewesen sein. (Ewald II, 299.) Dass sich später unter David Gaditische Helden finden, beweist für den Stamm als Ganzes nichts, es zeigt nur, dass dort im Osten reichlich Gelegenheit geboten war, sich in Kämpfen zu üben.

Wollte man entgegenen, diese Bemerkungen liessen doch noch die Möglichkeit offen, bei der eigenthümlich schwierigen Lage Gad's dergleichen Kämpfe anzunehmen, so erinnere ich an den Stand der Frage. Um diese Möglichkeit handelt es sich nicht, vielmehr um so deutliche feste historische Zeugnisse, die uns zwingen, den Spruch dem Patriarchen selbst abzusprechen. Wo aber die wenigen Zeugnisse der Geschichte nicht nur nicht günstig oder gar zwingend, sondern selbst dagegen sind, wo die ganze Kraft des analogischen Beweises, der in den früheren Ergebnissen liegt, hinzukommt: da kann von einer Berufung auf eine solche Möglichkeit gar nicht die Rede sein; ins Gewicht fallen kann sie vollends nicht.

Fürs andre aber trägt schon die poetische Diction unsres Verses eine solche Form, die es uns fast untersagt, an eine directe historische Beziehung zu denken. Mit unnachahmbarer Leichtigkeit knüpft sich in dreifacher alliterirender Paronomasie der Gedanke an den Namen Gad an. Dieser war aber dem Stammvater natürlich bekannt. Der spätere Dichter hätte die

Geschichte wirklich herbeigezogen, und ohne Rüge wäre der Stamm nicht weggekommen. Ja, wir müssen auch eine derartige Paronomasie bei einem Dichter in Frage stellen, der bereits Gen. 30, 11. vor sich hatte, wo Gad auf „Glück“ zurückgeführt wird. Auch hier gilt das früher Bemerkte (S. 67.). Seinem Gedichte musste er grade durch Benutzung jener in der Tradition fixirten Deutung Wahrscheinlichkeit der Aechtheit zu geben suchen.

Endlich vermissen wir auch hier jede Anspielung auf das Benehmen Gad's im Deborahkriege, während der Stamm im Liede erwähnt wird (Jud. 5, 16.)¹⁾. Ihn trifft derselbe Vorwurf mit Ruben; beide scheint das Nomadenleben von den übrigen Bruderstämmen und damit auch von allen patriotischen Bemühungen ferngehalten zu haben. Aber wenn wir auch, der gewöhnlichen Lesart folgend, annehmen, Gad sei gar nicht im Liede genannt, so ist dies nur ein Zeugniss, wie unbedeutend er damals gewesen sein muss, dass ein kriegerisches Auftreten von ihm nicht einmal erwartet wird. Uebrigens wird er unter den Tadel gegen Ruben immerhin stillschweigend mit einbegriffen sein, was sich aus der geschichtlich bestätigten sehr engen Verbindung erklären lässt, die zwischen beiden Stämmen von jeher bestand. Gad, als der kleinere, war aber wohl stets der untergeordnete.

Entbehrt also eine Deutung des Spruches auf spätere Zeiten aller Stützen, hat sie selbst Triftiges gegen sich, so müssen wir uns an die Tradition halten, welche unsern Vers dem Patriarchen zuweist. Eine sehr genaue, an geschichtliche Verhältnisse, auch jener frühen Zeit, sich anschliessende Deutung dürfen wir nicht wagen, eben weil die Aussage selbst zu sehr durch den blossen Namen des Sohnes bestimmt ist. Indessen zeigt sich entschieden in ihm eine Parallele zu Dan, wenigstens der zweiten Hälfte des Spruches über diesen. Gad soll auch, angegriffen, in seiner Vertheidigung Glück haben, die Angreifer zurückdrängen. Es ist hiemit nur die Eventualität des Angriffs gesetzt, die aber bei einem Nomadenstamme sich damals ganz

1) Denn hier möchten wir uns doch mit Joh. v. Gumpach (l. c. S. 100.) für die Lesart גַּד לְאֵם entscheiden, statt גַּד וְלֵאמֹר, welches jedenfalls einen schwerfälligen Sinn giebt, während die Auslassung von Gad befremden muss.

von selbst verstand. Was aber den Nachsatz anlangt, so haben wir auch hier keinen Grund, die verkürzte Form ohne Weiteres als poetische Ausnahme (Gesen. Lehrgeb. p. 403.) zu fassen. Vielmehr kann sie sehr wohl den Optativ ausdrücken, und der ähnliche Fall bei Dan, wo dies noch klarer ist, spricht gleichfalls dafür. Es ist also, rein exegetisch angesehen, mehr eine Aufforderung dem Feinde nachzusetzen, keine directe Weissagung. — Dass der Stamm später diesen Erwartungen nicht ganz entsprach, lag in den zwei schon eingetretenen Verhältnissen, vorzugsweise in seiner Liebe zum Nomadenleben und in seinem engen Anschlusse an Ruben, ein Verhältniss, das auf seine Entwicklung nicht günstig wirken konnte. —

9. Asser.

Der kurze Spruch über Asser, den zweiten Sohn der Silpa, bietet ungewöhnliche Schwierigkeiten dar.

Gleich die Uebersetzung ist nicht leicht. Bohlen's Vorschlag: „von Ascher — Oliven sind seine Speise“, ist jetzt allgemein verworfen; denn שִׁמְכָה heisst nicht direct Oliven. Vielmehr folgen die Neuern, Baumgarten, Kurtz, Delitzsch, der Uebersetzung Tuch's: „Von Ascher kommt Fettes, sein Brod.“ Ich begreife zunächst nicht, wie man diese Apposition nicht mindestens ebenso hart findet, wie ein Anakoluth. Man muss dieselbe doch auch auf das Verbum beziehen können, und da erhielte man die Trivialität: von Ascher kommt, sein Brod. Fürs andre müssen hienach die erste und zweite Stiche einen synonymen Parallelismus bilden; weil von Asser Fettes kommt, darum liefert er königliche Leckerbissen. Das lässt sich hören, aber wenn eben dieses „Fette“ nun sein Brod oder, wie jene Ausleger sagen, „seine tägliche Speise“ sein soll, so schwindet ja grade das eigentliche Wesen des letztern Ausdrucks. Denn unter diesem kann man doch nur etwas Ausgesuchtes, besonders Feines verstehen, — und eben dies soll „tägliche Speise“ eines ganzen Stammes sein, woran sich Könige delectiren?! Endlich bliebe auch, selbst wenn wir uns gegen diesen Sinn nicht sträuben müssten, das וְהָיָה יָמֵךְ unerklärt. Dies geschieht um so mehr, wenn wir mit Tuch u. a. übersetzen:

„königliche Leckerbissen.“ Denn wem sollen dieselben geliefert werden? Darauf geben jene Ausleger keine Antwort. — Indess müssen wir auch diese letztere Uebersetzung in Anspruch nehmen. Die Berufung auf Jud. 5, 25 סַפֵּל אֲדִירִים Schaale der Edeln, auf Ps. 78, 25. לָהֶם אֲפַרִּים ist nicht so sicher, als es scheint; denn hier steht der Plural, in V. 20. der Singular מֶלֶךְ, ein Umstand, der grade hier von Bedeutung ist. So dass also eine strenge und eigentliche Parallele nicht angegeben wird. Hienach wäre der Fall, wenn auch nicht grammatisch undenkbar, doch von der Art, dass wir nur gezwungen hiezu unsre Zuflucht nehmen dürften. Vielmehr ist es exegetische Pflicht, bei der einfachen Uebersetzung „Leckerbissen des Königs“ zu bleiben, ohne uns durch die sogleich daraus entstehende Forderung schrecken zu lassen, einen solchen König zu nennen. — Nun haben wir noch die Wahl zwischen Gesenius und Ewald. Jener nimmt ein Anakoluth an: „Von Ascher — Fett ist seine Speise“; doch gewiss mit einer Härte, die der Exeget zu vermeiden suchen sollte. Dieser übersetzt (abgesehen von den beiden letzten Worten) ohne diese Härten, sehr anschliessend dem zweiten Hemistich:

„Für Asser ist sein Brod zu fett; und so giebt er Leckerbissen des Königs.“ Und dies dürfte auch am richtigsten sein.

Von neuem fragen wir hier, ob dieser Ausspruch nothwendig aus späterer Zeit stammen müsse, als die Sage will; und wenn das nicht, welcher Grad von Wahrscheinlichkeit diese Ansicht unterstütze.

Zur Erläuterung des Spruches und Bestätigung der ersteren Ansicht verweist man auf die ungemeine Fruchtbarkeit des Gebietes von Asser. Und hier ist es bedenklich, zuviel davon zu reden. Denn dass unser Dichter grade hievon viel rühmen wollte, lässt sich durchaus nicht behaupten. Dazu ist er viel zu lakonisch. Und zwar können wir dies mit Sicherheit sagen, da die eigentliche Fruchtbarkeit des Gebietes in weit höheren und reicheren Zügen geschildert wird: so bei Judah und Josef. Blicken wir also nur auf die drei ersten Worte des Verses, verglichen mit den Segnungen des letztgenannten, so können wir eine derartige Absicht bei dem Dichter unmöglich annehmen. Andererseits steht es mit der bedeutenden Fruchtbarkeit jenes

Landstrichs auch nicht so sicher. Nur durch eine grosse Flüchtigkeit konnte Bohlen dahin kommen, zum Belege hiefür Jos. de bello jud. III, 10, 8. zu citiren, — eine Stelle, in der lediglich die übergrosse Fruchtbarkeit der Gegend um den See Genesareth gerühmt und geschildert wird, dagegen nicht mit einer Silbe jenes Stammgebietes von Asser Erwähnung geschieht. Ebenso sagt auch Ewald gradezu (II, 295.): „die Stämme mitten im fruchtbaren Galiläa mögen noch grösseren Ueberfluss gehabt haben.“ Und dennoch ist bei diesen nichts davon gesagt, dagegen aber soll das minder reiche Asser so gelobt werden. Denn die Berufung auf Deuter. 33, 24. ist schon als ein Zirkel unbrauchbar. Sind aber weder die Worte selbst dazu angethan, eine derartige Absicht des Dichters zu verrathen, entsprach auch nicht die Wirklichkeit diesem Ruhme, so liegt auch nichts vor, was uns nöthigte, den Dichter zu einem Manne zu machen, der von der physisch-ökonomischen Lage Assers Kenntniss hatte. Dass aber Asser auch ohne an seinen spätern Wohnort gelangt zu sein, fettes Brod geniessen konnte, wird wohl Niemand in Abrede stellen wollen; Asser wäre dann in einer wenigstens ähnlichen Lage wie Judah gewesen.

Grössere Verlegenheit bereitet den Auslegern das zweite Hemistich. Dass wir das מלך nicht ohne Noth adjectivisch fassen können, ist gezeigt. Wer ist nun aber der König? Bohlen denkt natürlich an Salomo, denkt an die persische Sitte, dass die Provinzen ihre besten Erzeugnisse in die Residenz liefern mussten. Abgesehen auch von der Unmöglichkeit, den übrigen Theil des Liedes in diese Zeit zu verlegen, ist jene Sitte für Israel durchaus nicht verbürgt, ja nirgend angedeutet, und bei der sehr freien Stellung, welche die einzelnen Stämme, ihrer frühern Unabhängigkeit wohl eingedenk, zum Hofe in Jerusalem hatten, höchst unwahrscheinlich. Ewald denkt an phönicische Fürsten, aber zugleich an freien Handelsverkehr, Carl Ritter (l. c. S. 19.) an Tribut, der den sidonischen Königen gegeben ward. Immerhin lässt der Spruch selbst zwischen beiden die Wahl; die Art der Abhängigkeit ist nicht angedeutet. Gleichwohl müssten wir beides verlangen: „er giebt“ statt „er verkauft“ ist zweideutig; eine eigentliche Abhängigkeit aber nicht deutlicher auszusagen, ist befremdlich. Ja, der Dichter musste dieselbe sogar rügen, wenn er eine ähnliche Rüge hatte Issaschar treffen lassen.

Und selbst wenn eine solche Zinspflicht auch nicht gegen phöniciſche Könige obwaltete, ſo fand dieſelbe doch bei den Kananitern ſtatt, die unter ihnen oder unter denen ſie, die Aſſeriten, wohnten. Das Fehlen dieſes Tadels iſt ſehr bedenklich. Allein damit iſt auch nicht der Singular erklärt. Denn die Zinspflicht mußte offenbar an die Tyrannen aller der bedeutenderen Städte geleistet werden; von Einem Könige konnte bei der halb republikaniſchen Verfaſſung auch nicht die Rede ſein. Ein Dichter, der jene Lage der Dinge vor Augen hatte, konnte nicht ſo reden; und wollte er auch ſich nicht ganz präcis ausdrücken, unwillkührlich mußten ſich ihm paſſendere, bezeichnendere Ausdrücke an die Hand geben.

So alſo zwingt uns nichts, den Dichter in die ſpäte Zeit hinabzuſetzen. Ja, das Fehlen der Rüge wegen der Zinsbarkeit Aſſers, obgleich Iſſaſchars Spruch kurz vorhergegangen, ebenſo auch wegen ſeines unpatriotiſchen Benehmens im Deborahkriege (Jud. 5, 15), ferner die Unerklärlichkeit des מֶלֶךְ — alles dieſes nimmt auch alle Wahrscheinlichkeit für jene Anſicht dahin. Mithin iſt es unſre Pflicht, da wir der Tradition nicht widerſprechen können, zu verſuchen, ob es ihr zu folgen gelingt. —

Da wir über den Aufenthalt der Stämme in Aegypten ſowie auch über die Verhältniſſe der Söhne gegen das Lebende Jakobs nicht die geringſte Notiz beſitzen, ſo iſt es thöricht, hier hiſtoriſche Belege zu verlangen. Es iſt alles Nöthige geſchehen, ſobald nur die Möglichkeit eines derartigen Spruches im Munde Jakobs und zu jener Zeit nachgewieſen iſt. Und dieſer Nachweis dürfte nicht ſo ſchwer ſein.

Das לֶחֶם in unſerm Verſe iſt nicht nur die Speiſe, welche Aſſer täglich genießt, ſondern noch eigentlicher, die ihm gehört, die ſein eigen iſt, die er alſo genießen kann. Im erſten Hemistiſch wird nun ausgeſagt, entweder daſſ bei Aſſer nicht die Reichlichkeit ſeiner Nahrungsmittel ſeinem Bedürfniſſe gleichkomme, ſondern daſſelbe weit übertreffe, oder es geht auf die Feinheit und Ueppigkeit der Speiſe. Dieſe „Fettigkeit“ kann alſo quantitativ und qualitativ genommen werden, am beſten beides, ſofern ſich erſt aus der Fülle der Nahrung das Verlangen nach Feinerem ergibt. So begreifen wir, wie die „Leckerbiſſen“ damit zuſammenhängen. מַעֲרִיבִים ſind übrigens

nur liebliche Speisen, die man mit Lust genießt, jedenfalls aber wohl solche, die eine besondere Zubereitung erforderten.

Ist der Ausspruch von Jakob in Aegypten gethan, so kann der König kein anderer sein als der gleichzeitige Pharao. Dann wird von Asser ausgesagt, er habe diesem besonders schöne Speisen entweder geliefert oder bereitet. Weder das Eine noch das Andre kann auffallen: das erste vollends nicht. Aber auch das letztere kann uns nur befremdlich erscheinen. Wir wissen aber aus Andeutungen der Genesis, sowie aus Denkmälern, dass die ägyptische Cultur in der Speisenbereitung sehr hoch gestiegen war, wir sehen die Bedienung wie Beamte gegliedert, unter ihren שָׂרִים. Wenn wir auch nicht behaupten wollen, Asser sei in eine amtliche Stellung dieser Art getreten, so hat er doch gewiss dem Könige derartige Dienste geleistet; seiner Würde konnte er grade nach ägyptischen Vorstellungen durch eine solche Beschäftigung nichts vergeben. Wollen wir aber eine förmliche Amtsstellung zugeben, so würden wir freilich eine ähnliche Rüge wie bei Issaschar vermissen (falls dieselbe nicht schon in den Worten selbst liegen soll); dagegen würde dieser Characterzug Assers, der sich um des Gewinnes willen auch einen Mangel an Freiheit gefallen lässt, trefflich zu seiner spätern Stellung, seiner Abhängigkeit von den Kananitern, passen. Freilich wird er nicht eben in Backwaaren sich ausgezeichnet haben, worin die ägyptischen Bäcker viel leisteten (vgl. Rosellini II, 2, 464. bei Hengstenberg, BB. Mosis u. Aegypt. S. 25 f.); um so lieber werden dem Gaumen des Königs die eigenthümlich neuen Nomadenspeisen gewesen sein, vielleicht wegen der geschickteren Zubereitung der Fleischarten.

So passt der Spruch trefflich zu dem Gesichtskreise und der Umgebung Jakobs. Vielleicht enthält er eine Rüge, vorzüglich wenn wir ihn mit den andern Sprüchen vergleichen. Theils mochte dem Erzvater, der kriegerischen Ruhm hochhielt, wie wir bei Judah, Dan und Gad sehen, eine derartige auf das Aeusserliche gerichtete Gesinnung missfallen, theils auch mochte er die immerhin stattfindende Abhängigkeit vom Pharaonischen Hofe missbilligen. Wie schon gesagt, bestätigt die spätere Geschichte diesen zwiefachen Characterzug: Asser ist sich darin gleich geblieben.

10. Naftali.

Asser folgt ein ebenso kurzer Spruch über den zweiten Sohn der Bilha, Naftali (V. 21.). Auch hier ist die Uebersetzung zweifelhaft.

Seit Bochart haben eine Menge Ausleger, das **נַפְתָּלִי** in **נִפְתָּלִי** verwandelt, den Stammvater mit einer Terebinthe verglichen werden lassen. Unter den Neueren theilen diese Ansicht Bohlen und selbst Ewald. Jener übersetzt: N. ist eine ausgestreckte Eiche; er breitet schöne Wipfel aus. Dieser ungleich treffender: N. ist eine schlanke Terebinthe, er der schöne Wipfel giebt. Jener bezieht es auf die reiche Bevölkerung und die waldigen Gegenden, beides nicht übel. Ewald dagegen bringt eine so verunglückte Deutung vor, dass man sie kaum nachzuschreiben wagt. „Der Segen schildert — sagt er l. c. II, 294 f. — sehr treffend die schmale weit nach Norden hin an den Jordangewässern aufsteigende Lage eines Stammes, der, hienach einer schlanken Terebinthe gleichend, danach wie ein schönwipfliger Baum auch viele tapfere Wipfel oder Volksführer gab und in dieser Hauptsache manche andre Stämme übertraf, denen solcher Schmuck fehlte.“ Wenn der Dichter nur deshalb jenes Bild wählte, so setzt dies voraus, dass er sich die Form des Stammgebietes veranschaulichte, dass er etwa auf eine Landkarte gesehen und nur ein Bild gesucht habe. Was konnte wohl unpoetischer, was unnatürlicher sein! Ja, das eigentliche tertium comparationis lag dann nur in dem Adjectiv **שְׁלֹתָהּ**, nicht aber in **נִפְתָּלִי** selbst; ein Vergleich mit der Terebinthe wäre also gar nicht vorhanden. Und nun sollen gar die Wipfel, die „tapfern“ Volksführer sein! Erst weise Ewald überhaupt die Möglichkeit nach, Volksführer mit Baumwipfeln zu vergleichen. Ferner wäre ja der Dichter ganz aus seinem Bilde gefallen. Ging die Terebinthe auf sein langgestrecktes Stammgebiet, so mussten die ragenden Wipfel etwa Gebietsausläufer oder Enclaven oder dergl. bedeuten. Ja, noch mehr: mit dem Particip **הִנָּח** giebt der Dichter das Bild auf, indem jenes auf Naftali als Person geht, soll aber gleich in **אֲמָרִי**, freilich ungeschickt genug, das Bild aufnehmen! Man begreift kaum, wie Ewald auf eine so verschrobene Deutung kommen konnte.

Was nun aber diese Uebersetzung selbst angeht, abgesehen von der Deutung, so hat Tuch zur Genüge die masorethische Lesart in Schutz genommen, nach der Naftali eine Hindinn sein muss, ein bekanntes Bild der beweglichen, schnellen Anmuth. (Prov. 5, 19.) Wir fügen seinen Gründen noch den bei, dass mit Ausnahme von Josef, der auch nur allgemein mit einem Fruchtbaum verglichen wird, die meisten andern Söhne mit Thieren verglichen sind (Judah, Dan, Benjamin, Issaschar), mit besondern Bäumen Niemand, dass also schon die Analogie zu jener alten Uebersetzung „Hindinn“ einlud. Was שלחה betrifft, so möchten wir uns, da bei einer Hindinn die schlanke Gestalt sich von selbst versteht, mit Delitzsch (S. 379.) für „losgelassen, frei umherschweifend“ entscheiden. Mithin übersetzen wir:

*„Naftali ist eine losgelassene Hindinn;
er giebt Worte der Schönheit.“*

Was nun die Erklärung betrifft, so ist Baumgarten's Ansicht (l. c. I, 380.) wohl von demselben Werthe wie die Ewald's. Nach ihm soll N. wegen seines Erbes, also auch des Stammgebietes, verglichen sein mit der Hindinn! Wenn er in beiden Lieblichkeit und Anmuth findet, so ist das nur Schein; denn bei der Hindinn ist ja alle Anmuth in der behenden Bewegung, dort aber höchstens in der ruhenden pittoresken Natur, — noch unerwähnt, dass N. nicht ohne Weiteres für sein Stammgebiet selbst stehen konnte. Das zweite Hemistich soll darauf gehen, dass er eben durch seine schöne Lage Gelegenheit geboten, „die Schönheit der Natur in Liedern zu besingen“. Zunächst ist dies unmöglich wegen des נהן, was nicht heisst Gelegenheit darbieten, vollends nicht bei der Natur. Und dann weise uns doch Herr Baumg. hebräische Lieder auf, welche „die Schönheit“ der Natur als solche verherrlichen. Diesen Vorwurf der descriptiven Poesie, bei der uns die ganze Langweiligkeit der Haller und Matthisson einfallen muss, sollen wir jenen alten Zeiten mit ihrer kernigen, frischen, lebendigen Dichtung zuweisen? ¹⁾ Dieser Anachronismus wäre zu arg.

*) Vgl. die trefflichen Bemerkungen über die griechische und hebräische Naturauffassung bei Schnaase, Geschichte d. bildenden Künste II, S. 135—137.

Indem wir nun unsere gewohnte Frage nach dem Zeitalter des Spruches thun, wollen wir doch nicht die erste unrichtige Uebersetzung ganz ignoriren, obgleich sie sich rein exegetisch nicht halten lässt. Zuvor aber fragen wir die letztere, ob sie uns zwingt, dem Spruch einem späteren Dichter zuzuweisen.

Dass man hier völlig rathlos ist, wird offen eingestanden. Tuch sagt (l. c. 585.): „Der Spruch würde in jeder Beziehung klar sein, wenn die Geschichte genauere Angaben über die Zeitverhältnisse überliefert hätte, welche bei diesem Stamme der Dichter vor Augen hat.“ Und dass Jakob den Ausspruch nicht thun konnte, hat auch Niemand gezeigt. So ist denn die Behauptung der Unächtheit ohne alle Stütze. Freilich gehen auch hier die Vertheidiger der Aechtheit recht ungeschickt zu Werke. Während in dem Verse auch nicht die leiseste Andeutung auf eine Zukunft liegt, suchen sie ohne Weiteres aus dieser spätern Zukunft Belege und Erfüllungen des Spruches. So fällt es Baumgarten nicht ein, wenn auch nicht sich, so doch uns es wenigstens annähernd denkbar zu machen, dass Jakob eine chartographische Skizze des späteren Stammgebietes von Naftali vor Augen gehabt. Da ist Kurtz viel behutsamer, der von unserm Spruche sagt, er entbehre vollends aller charakteristischen Angaben, was freilich in seinem Sinne, aber nicht an sich richtig ist. An eine Spur von Weissagung bei einer so einfachen Charakteristik denken zu wollen, ist von Haus aus nicht nur verkehrt, sondern streitet gradezu gegen alle Exegese.

Berücksichtigen wir aber auch jene erste Lesart אֵילָנָה, so muss man doch gestehen, dass jede Deutung auf das Stammgebiet eine sehr erzwungene und fernliegende ist. Wie soll man bei dem Vergleich mit Einer Terebinthe an Waldgebirge denken! Dieses Bild geht im Hebräischen bekanntlich, wo es vorkommt, auf Personen. Wiese nun die spätere Geschichte des Stammes ein Factum auf, in welchem sich N. grade in einer Eigenschaft gezeigt, die ihn mit einer Terebinthe vergleichen liesse, dann wäre eine leise Wahrscheinlichkeit da. Dies wagt aber Niemand. Denn dass das glänzende Auftreten Naftali's im Kriege gegen Sisera dazu berechtigen sollte, vollends angesichts des zweiten Hemistichs, fällt Keinem ein. — Und aus diesem Liede müssen wir hier vor Allem einen sehr starken Gegen-

grund entnehmen gegen die Unächtheit. Wenn der Dichter nach jenem Kriege lebte, und sich der Stamm darin so besonders hervorgethan, so dürfen wir entschieden eine Bezugnahme darauf fordern, mit demselben vollen Rechte wie bei Sebulon. Dass dem nicht so ist, muss schon an und für sich gegen die spätere Abfassung den stärksten Verdacht erwecken.

So schreiben wir denn auch diesen Spruch getrost dem Erzvater zu, da wir gegen die Tradition keinen Grund finden. Dass nun Jakob seinen Sohn so characterisiren konnte, wie im ersten Hemistich geschehen, unterliegt wohl keinem Zweifel. Indem wir aber das zweite mit den neueren Exegeten von der Dichtergabe Naftali's, theils des Stammvaters, theils seines Anhangs (s. Einl.), verstehen, könnte man Bedenken tragen, in so früher Zeit einen derartigen Characterzug anzunehmen. Wir finden aber zu Mosis Zeit die Poesie sehr entwickelt; man denke an das Siegeslied Ex. 15, an die Sammlung der historischen und lokalen Volkslieder auf dem Wüstenzuge und dergl. Wäre es nicht ein Zirkel, so könnten wir unser Lied selbst, das durchaus dieseits der ersten Anfänge einer Poesie liegen muss, als Beleg anführen, und vereinigt mit den früheren Resultaten bietet es in der That eine Stütze dar. Aber man denke auch an die vielen kleinen uralten Sprüche, an welche sich die Erzählungen der Genesis anlehnen oder die sie unvermittelt aufnehmen, z. B. den sehr alten Spruch des Lamech Gen. 4. Wenn wir den besonders empfänglichen, für edlere Eindrücke leicht empfindlichen Geist grade des israelitischen Stammes hinzunehmen, wenn wir an die hohe poetische Begabung des hebräischen Geistes überhaupt denken, so sind wir genöthigt, eine derartige Möglichkeit schon in jener frühen Zeit zuzugeben. Ja, eigentlich setzen die Worte unseres Verses **אמרי-שפר** nur ein kritisches Sensorium für das Angenehme und Unangenehme, das Schöne und Unschöne einer Rede voraus, womit nur eine wirkliche Erfahrung beider Arten der Rede gegeben ist. Ein solches Sensorium ist aber bei einem Stamme, der eine so eigenthümlich tiefe und feine Geistesanlage bekundet, ganz nothwendig vorauszusetzen, ist das erste Zeichen höherer Civilisation.

11. Josef.

Der Hauptsegen kommt auf das Haupt des geliebtesten Sohnes, des Erstgeborenen der Rahel, der dem Hause Israels Glanz und Bedeutung gegeben. — Auch dieser Segen ist reich an exegetischen Schwierigkeiten, von denen wir die bedeutendsten kurz erörtern müssen.

V. 22. *„Sohn eines Fruchtbaumes ist Josef, Sohn eines Fruchtbaumes am Quell, dessen Schösslinge über die Mauer hinaufsteigen.“* Ob פרת auf Efraim oder Efrata anspiele, ist gleichgültig; wir halten beides für unwahrscheinlich. Vielmehr soll nur das besonders kräftige Wachsthum des Baumes bezeichnet werden. Wohl mag hier der Dichter an die eigenthümliche Entwicklung Josef's gedacht haben, die ihn auch über die Grenzen seines heimathlichen Heerdes hinaustrug.

23. 24. *„Und es erbitterten ihn und beschossen, es befehdeten ihn Pfeilschützen; doch blieb fest sein Bogen und gelenk die Arme seiner Hände, von den Händen des Starken Jakobs, von dorthen, vom Hirten, vom Steine Israels.“* זרעי mit Tuch u. a. mit „Kraft“ zu übersetzen hat wohl des Plurals wegen Bedenken; „die Arme seiner Hände“ ist gesagt, weil die Hände eben die Werkzeuge der in den Armen ruhenden Gelenkigkeit und Kraft sind, in deren Thun diese zur Erscheinung kommt. Auch ist wunderlich, von der Kraft zu sagen, sie sei gelenkig. — Was den Schluss betrifft, so müssen wir uns gegen Schumann, Bohlen, Tuch u. a. für die masorethische Abtheilung erklären. Denn es beginnt bei מירי keineswegs ein neuer Satz. Vielmehr werden dann die Synonyma gar zu gehäuft; dagegen kommt ein ungleich besserer Sinn heraus, wenn die frühere Bewahrung und Stärkung Josefs dem Gotte Jakobs zugeschrieben, und nun auf demselben Grunde der Segen für die Zukunft ertheilt wird, so dass der Dichter beides auf Gott zurückführt und so höchst passend die beiden Theile des Ausspruchs mit einander verknüpft. Ja, die Worte selbst fordern diese Theilung, selbst wenn sie nicht alte Tradition wäre. Der Segen für die Zukunft wird von El und Schaddai, dem Allmächtigen, allreichen Gotte hergeleitet, dagegen die frühere Kräftigung von demselben Gotte, aber sofern er der Starke, Hirt, Fels Israels ist, dem Gotte, der grade diesen Stamm

sich zum Eigenthum erwählt hat. Auch schliesst sich ganz sichtbar das מִידֵּךְ an יָדֶיךָ an; menschliche und göttliche Kraft gehen Hand in Hand.

25. Der Gott Israels erweise sich nach einer neuen Seite hin, indem er aus seiner Allmachtsfülle reichsten Segen spenden möge. Die Schilderung der Vergangenheit geht über in Anwünschung für die Zukunft. „*Vom Gotte Deines Vaters — und er helfe Dir, und mit dem Allmächtigen — und er segne Dich mit Segnungen des Himmels von oben, mit Segnungen der Wassertiefe, die unten ruht, mit Segnungen der Brüste und des Mutterleibes.*“ Wir scheuen uns, mit alten und neuen Autoritäten das וְאֵת in מֵאֵל zu ändern. Die Aenderung von Consonanten ist stets bedenklich. Grade dies, dass mit אֵת eine Art von Unterbrechung stattfindet, dass man אֵל erwartet, sollte uns warnen; denn eine Aenderung des אֵל in אֵת konnte durchaus keinen Grund haben. Passend ist אֵת insofern, als es die helfende Gemeinschaft¹⁾ ausdrückt, und in dem Worte vorher dieser Begriff ausgesprochen ist. Indessen hat diese Frage auf den Sinn keinen Einfluss; ist also für unsern Zweck nicht von Belang. — תְּהוֹם ist nicht Fluth als solche, noch Tiefe allein, sondern die Quelltiefe, aus der alle Bäche und Flüsse entspringen und aus der gleichsam das Meer stets emporquillt. — Man bemerke, wie die Arten der Segnung recht ausschliesslich auf das Nomadenleben, dessen Bedürfnisse und dessen Eigenthum, Bezug nehmen. Der Thau dient zur Befruchtung der Wiesen, und die תְּהוֹם sendet die höchst wichtigen Brunnenquellen herauf.

26. „*Die Segnungen Deines Vaters sind stärker als die Segnungen meiner Eltern: bis zu den ersehnten Hügeln der Vorzeit seien sie auf dem Haupte Josefs und dem Scheitel des Geweihten unter seinen Brüdern.*“

Wir haben diese unsre Uebersetzung gegen die gangbaren Interpretationen zu vertheidigen. — Zunächst bleiben wir mit Delitzsch bei der Lesart הוֹרֵי und dem Sinne genitores, ändern also nicht in הָרָרִי, das עַר herüberziehend, so dass die

1) Zwar leugnet Hofmann zu Gen. 4, 1. (Weiss. I, 77.) diese Bedeutung von אֵת. Aber was ist denn eine „beziehungsvolle Gegenwart“ in gutem Sinne und bei Gott etwas Anderes, als ein abstracterer Ausdruck für den obigen Begriff?

Segnungen grösser sein sollen als die Berge der Ewigkeit, der ewigen Gebirge. Die alleinigen Gründe der Aenderung sind: es gehe sonst der Parallelismus verloren, oder der Zusammenhang sei, trotz des hohen Alters dieses Irrthums, missverstanden, und Deut. 33, 15. fordere es. Allein grade dass die letztere Stelle, dass der Ausdruck selbst zu jener Aenderung einladet, ist bedenklich und, wie so eben bei **אֵל**, sollte es uns abhalten, sie vorzunehmen. Der Parallelismus kann aber nicht zerstört werden, sobald eben die Frage ist, ob ein solcher da sei, oder ob nicht in der zweiten Vershälfte ein eigenthümlicher Sinn liege, der dem ersten Hemistich nur im weitern Sinne parallel ist. Ja, noch mehr: die gewünschte Uebersetzung zerstört den richtigen Gegensatz, der in den Segnungen liegt, die Jakob von seinem Vater empfangen hat: er und seine Eltern, Jakobs und Josefs Segnungen bilden einen Parallelismus, wie er des Comparativs wegen allein möglich ist. Auch ist der Sinn des Ausdrucks „Segnungen der ewigen Berge“ höchst unklar. Etwa die Fülle an Produkten, welche die Berge tragen? Aber in V. 25. sind grade nicht derartige angedeutet, wie sie höchstens dem Acker- und Weinbauer zukommen können, sondern nur solche, die auf die Ebene deuten, auf Nomadenleben. Endlich bemerke man, wie dann das erste **בְּרָכָה** den verheissenen Segen bezeichnet, sofern er ertheilt, zugesprochen wird, dagegen im verglichenen **בְּרָכָה** die Gegenstände, in denen sich der Segen erst verwirklicht; mithin wäre es eine comparatio incomparabilis, — noch ganz zu geschweigen des höchst losen Zusammenhanges zwischen *nomen rectum* und *regens*, da die Berge als solche nicht die Segnungen erzeugen, sondern nur tragen. Dagegen ist die Uebersetzung *parentes* nicht anzufechten, wie auch Tuch (S. 589.) nicht thut, vollends in einem so alterthümlichen Gedichte und in einem Spruche mit noch andern seltsamen Ausdrücken. (V. 8. 22.) — Beim Folgenden vertauschen wir zunächst die Accente von **עוֹלָם** und **הָיָה**, setzen also beim letzteren Athnach und beim ersteren Sakef-katon; — eine sehr leichte Aenderung dieser *distinctivi*, gegen welche die Fortrückung des Sakefkaton auf **עַד**, wie die eben beseitigte Lesart fordert, viel bedeutender ist.

Was bedeutet nun **תָּוֶה**? Delitzsch (S. 381.) leitet es von **תָּוֶה = תוֹה** her: bis zur Grenze der ewigen Hügel. Weshalb

er die gewöhnliche Ableitung von ארה verschmähe, giebt er nicht an, und vermögen wir auch nicht zu errathen; inwiefern der Sinn der Stelle dadurch gewinnt, ja inwiefern überhaupt ein Sinn in die Worte hereinkommt, wissen wir nicht. Jenes Verbale bedeutet vielmehr theils den Affect selbst, theils das Object desselben, also Wunsch, Verlangen; das Gewünschte selbst, und das Begehrungswürdige, und insofern Lust, Lieblichkeit, Zier. Baumgarten, die letztere Bedeutung wählend: „bis zur Zier der ewigen Hügel“, deutet dies so: während sonst die Gebirge kahl und unfruchtbar seien, sollen sie sich jetzt schmücken. Inwiefern dieser Sinn in den Worten liegen könne, bleibt uns völlig dunkel, vor Allem die Anknüpfung mit „bis“. In dieses Dunkel fällt ein Schimmer durch Tuch's Uebersetzung, der nach seiner Lesart על הררי ergänzen lässt. Hienach sollen die Segnungen des Vaters, die Segnungen der ewigen Berge, den Reiz ewig alter Hügel übersteigen. Was hier die Ewigkeit der Berge und Hügel zu thun habe, ist schlechterdings nicht einzusehn, es ist ein leeres epitheton ornans. Aber der ganze Sinn bleibt noch unverständlich. Sollen die Segnungen Jakobs den Reiz der Hügel übersteigen, worin sollen sie denn bestehen? Die Sache verdunkelt sich noch mehr, wenn diese Segnungen eben in dem an Weingärten, Triften und Fruchtgärten reichen Gefilde Efraims und Manasse's bestehen sollten, wäre es noch denkbar; aber nein, sie sollen diese noch übersteigen. Kurtz's „als die Lieblichkeit der Berge der Vorwelt“ leidet an demselben Gebrechen. Und die andern Ausleger liefern nicht Besseres; ein neuer Versuch dürfte also wohl Entschuldigung finden.

Zunächst fassen wir ganz einfach גבעות als genit. objectivus, so dass sie selber das Gewünschte sind; — ein Verhältniss, das wir im Deutschen bekanntlich meist nur durch ein Adjectiv geben können. Wir könnten ihn auch einen appositionellen Genitiv nennen. Die Zulässigkeit einer solchen Fassung wird Niemand leugnen. — Fürs andre nehmen wir עולם in der gar nicht seltenen und dem Grundbegriffe des Wortes ganz entsprechenden Bedeutung: Vorzeit. Mit diesen Hügeln der Vorzeit sind offenbar die Berge Kanaans gemeint, des gelobten Landes, nach dem sich Jakob zurücksehnte. Denn dass er dieses that, ist schon an sich aus seinem Leben begreiflich und erhält noch dadurch, dass er in Kanaan begraben sein wollte, seine histori-

sche Bestätigung. Die Vorzeit deutet nicht nur auf sein eignes Leben hin, sondern auch auf das seiner Voreltern, eine Zeit, welche grade dem nunmehr in Aegypten ansässigen Stamme bald mehr und mehr in den Hintergrund der blossen Erinnerung, zugleich auch in das Gebiet der Zukunft rücken musste. Dass er in dem Lande eben die Hügel hervorhebt, bezeichnet sehr treffend den Unterschied in der Bodenbeschaffenheit; Kanaan war gebirgig, Gosen ganz Ebene.

Verbinden wir diese Worte mit dem Vorhergehenden, so entsteht kein passender Sinn. Andererseits steht das letzte Hemistich: sie sollen sein auf dem Haupte Josefs abgerissen, kahl und bedeutungslos da. Denn dass dieser Reichthum von Segnungen Josef zukomme, verstand sich ja von selbst, liegt im ganzen Ausspruch als Voraussetzung. Nehmen wir aber jene Worte von וְיָ an zu den letztern hinzu, so erhält das zweite Hemistich eine treffliche Abrundung und bestimmten Inhalt. Denn als Sinn ergiebt sich, dass jene gewünschten Segnungen (ihrer Natur nach für den Nomaden bestimmt) auf Josef bleiben sollen, bis er jenes Land der Sehnsucht, mit den Hügeln der Vorzeit, erreicht haben werde. Man fragt: also weiterhin nicht mehr? Die Antwort ergiebt sich aus V. 10 (vgl. S. 66), und so stimmt beides auf unerwartete Weise sehr gut zusammen. Denn auch nach unserer Stelle begrenzt Jakob sein Wünschen und Segnen mit dem Zeitpunkt der Ankunft in Kanaan. Hier wie dort liegt die Voraussetzung zu Grunde, dass dann andre Verhältnisse eintreten werden, vor allem wohl der Gedanke, dass Josef und Judah den Segen ihres Vaters nicht brauchen werden, wenn sie in das Land der Verheissung gekommen. Dann wird alles Wünschenswerthe sie in reicher Fülle umgeben und Gott unmittelbar sie segnen. — Ich glaube, dass diese Uebereinstimmung unsre Uebersetzung, die uns die einfachste und natürlichste scheint, vollständig rechtfertigt, um so mehr, als sie sich ungesucht darbietet.

Diese Uebersetzung ist jedoch noch nicht maassgebend für ein historisches Resultat. Denn auch der spätere Dichter konnte sich ja ganz auf diesen Standpunkt versetzen, und von ihm aus dichten. Wir fragen also auch hier nach den Gründen, aus welchen auch dieser Spruch einer spätern Zeit zugewiesen wird.

Kein andrer Ausspruch im ganzen Liede ist so sehr entblösst von allen Argumenten dieser Art. Denn dass mit den

Segnungen der Berge ausdrücklich nur Efraims Fruchtgärten und Weinberge gemeint sein können, wird Tuch wahrlich nicht behaupten wollen. Gesetzt also, seine Uebersetzung wäre weniger unhaltbar, als sie ist, so böte doch der Inhalt dieser Segnung so gar nichts Concretes und Individuelles dar, dass eine Nothwenigkeit späterer Abfassung nicht im mindesten erhellt. Und immerhin blieben sie nur ein gewünschter Gegenstand, mit dem ja Jakob, früher in Kanaan heimisch, bekannt sein musste. Noch unglücklicher ist die Deutung V. 23. 24, hier werde der Stamm „in seinem kriegerischen Verhältnisse gegen mächtig andringende Feinde“ geschildert. Denn vom Stamme ist hier nicht die Rede; Tuch selbst kann ja den Schluss V. 26. nur auf das Individuum Josef beziehen, wie er selbst gesteht. Jene Feinde Efraims konnten aber füglich nur die Kananner sein; aber eben diese kämpften grade nicht mit Pfeil und Bogen, sondern mit Kriegswagen, wenigstens war dies das Eigenthümlichste in ihrer Bewaffnung. Das Bild für Kananner als „Feinde“ konnte also nicht unpassender gewählt sein. Wenn Bohlen an die Syrer denkt, so fehlt jeder Nachweis, grade sie unter den Pfeilschützen zu verstehen.

Abgesehen davon, dass Gründe für die Unächtheit fehlen, bieten sich auch sogleich sehr erhebliche gegen dieselbe und für die Aechtheit dar. Schon der Umstand, dass Josef noch ganz als Einer erscheint, dass auf die spätere Theilung seines Hauses in die sehr bedeutenden Stämme Efraim und Manasse nicht die mindeste Rücksicht genommen ist, sollte uns warnen, den Spruch in eine Zeit zu verlegen, in der jene Theilung geschehen, vollends in der sie bedeutsam geworden. Das erstere geschah aber wahrscheinlich bald nach dem Tode Josefs. Fürs andre bleibt der Segen trotz seiner Fülle nur bei solchen Dingen, die dem Nomaden von Werth sind, weniger dem Ackerbauer. Endlich aber beschränkt ja der letzte V. 26. ausdrücklich die Tragweite des Blicks; über seine Stellung in Kanaan soll nichts angedeutet werden, während doch grade erst nach der Besitznahme Efraim sein politisches Gewicht erhielt, das es bis in die späteste Zeit behielt.

Nehmen wir hinzu, dass der ganze Ausspruch auf die schönste Weise das überwallende Gefühl des Vaters dem geliebtesten Sohne gegenüber offenbart, so dürfen wir keinen An-

stand nehmen, auch diesen Spruch auf den Patriarchen selber zurückzuführen. Von hier aus werden einige Verse eine neue, unser Ergebniss noch sichernde Beleuchtung erfahren.

Vorzüglich V. 23. 24, wo von der Befehdung Josefs die Rede. Delitzsch sagt (380): „das Geschick Josefs, der durch alle Verfolgungen und Nachstellungen siegreich durchgegangen ist, wird hier zum Typus des Geschicks der Stämme gemacht, die von Josef herkommen.“ Diese typische Beziehung ist ganz irrig, schon wegen des oben gegen Tuch Bemerkten und weil von den zwei Stämmen keine leise Andeutung da ist, viel weniger eine Bezugnahme auf ihre Schicksale. Die erste Deutung aber auf Josefs Schicksale ist sehr häufig. Wie das möglich ist, können wir nicht begreifen. Seine Brüder, friedliche Nomaden, sollen die Pfeilschützen vorstellen. Sie erbitterten ihn — denn Josef selbst that es durch seine Träume; sie beschossen ihn — denn sie warfen ihn in die leere Cisterne; sie befehdeten ihn — denn sie verkauften ihn an die arabischen Kaufleute. Sein Bogen blieb stark und gelenk seine Kraft — denn er wurde ins Gefängniss geworfen und stieg nicht durch Beweise seiner Stärke sondern seiner Klugheit, durch kluge Deutung der pharaonischen Träume. Eine verfehltere und auf allen Punkten unpassendere Deutung ist nicht zu finden.

Fassen wir doch die Sache einfach, wie sie vorliegt. Josef, der sich weit ausgebreitet hat — eine Beziehung auf seine Machtfülle — derselbe hat feindliche Angriffe von Bogenschützen erfahren und sie siegreich abgewiesen, eben in der angedeuteten Machtstellung. Das sagen die Worte. Ganz offenbar haben wir hier an Kriege zu denken, die der ägyptische Minister als Feldherr gegen Feinde glücklich geführt hat, deren Hauptwaffe im Bogen bestand. Dass solche Kriege möglich, ja sogar höchst wahrscheinlich waren, wird Jeder zugestehn, da das fruchtbare Nilthal von den frühesten bis auf die Perserzeiten hin immer ein Land gewesen, welches das Verlangen der umwohnenden Wüstenstämme erregte. Mithin kann sehr wohl Josef dergleichen Angriffe haben abwehren müssen. Und den Bogen als Schusswaffe finden wir fast überall bei den alten Völkern, vorzüglich bei denen, die die Wüste bewohnten und sich auf einem niedrigen Culturstandpunkte befanden. Dass

sich über solche Kriegszüge nichts in den historischen Nachrichten der Genesis findet, ist sehr natürlich. Denn dieselben sind ja überaus fragmentarisch und berichten eigentlich weiter nichts als die Erfüllung des Traumes und Josefs Maassregeln dabei. Mithin ist eine Forderung, Andeutungen jener Art in der Genesis zu finden, unberechtigt.

12. Benjamin.

Der jüngste der Brüder, der zweite Sohn der Rahel, schliesst mit kurzem Spruche das Lied „*Benjamin — ein Wolf, der zerreisst; am Morgen verzehrt er Beute und am Abend theilt er den Raub.*“ Es liegt darin, wie Bohlen nachweist, nichts Nachtheiliges, sondern ist nur Bezeichnung eines unermüdlichen kriegerischen Characters.

Es ist richtig, dass Benjamin in der spätern Geschichte diesen Character zeigt; Ehud und Saul sind aus diesem Stamme; sein Kampf mit den übrigen Stämmen wegen der Frevelthat in Gibeon (Jud. 20 f.) ist bekannt.

Allein eben dies, dass auf jene späteren Thaten keine Rücksicht genommen ist, flösst sehr gerechte Bedenken ein, während die grosse Allgemeinheit der Aussage nirgend ein Argument für spätere Abfassung, für die Unächtheit darbietet. Dass zu der Zeit des Spruches Jerusalem, das in seinem Gebiete lag, noch nicht geheiligt war, gesteht man zu; ebenso dass auch der Stamm damals durch Saul keine Berühmtheit erlangt haben konnte. Allein damit bleiben wir noch in der Richterperiode. Hier musste nun nothwendig jene grosse für den Stamm höchst wichtige Katastrophe (Jud. 20 f.) eine Erwähnung finden. Ist der Spruch aus dem Ende der Richterzeit, so musste ja eben sie noch in der frischesten Erinnerung sein; ein rügendes Wort konnte nicht fehlen. So sind wir höher hinaufzugehen genöthigt, oder vielmehr uns der Tradition zu beugen, da Gegengründe fehlen. Dass schon damals der Stamm eine gewisse kühne Wildheit entwickelte, lässt sich sehr wohl denken, und diese konnte die Zeit wohl nicht erdrücken, da der Stamm als der jüngste Mühe gehabt haben wird, sich in Selbstständigkeit und Ansehn zu erhalten. Nur insofern kön-

nen wir sagen, die Geschichte zeige diese Bewahrung; von einer „Bestätigung“ (Baumgarten) durch dieselbe kann nicht die Rede sein, da keine Prophezeiung vorliegt. —

III.

Nach dem Abschluss dieser speciellen Untersuchung bleiben noch drei wichtige Punkte übrig, die wir erst jetzt verhandeln können, — das ist der allgemeine Character des Liedes, sein ästhetischer Werth oder dichterische Form und das Verhältniss, welches zwischen unserm Liede und dem sogenannten Segen Mosis stattfindet, Deut. 33.

I. Der Character des Liedes.

Erst nachdem wir über die historisch-kritischen, mehr noch nachdem wir über die exegetischen Einzelheiten des Stückes ins Klare gekommen sind, können wir diese Frage vornehmen. Ihr Hauptinhalt wird der sein, ob überhaupt und wieviel Weissagung in demselben enthalten sei, wieviel von Segenssprüchen und dgl.

Wir glauben rein exegetisch nachgewiesen zu haben, dass von eigentlicher Weissagung d. h. von deutlichem Vorhersagen künftiger Ereignisse oder Verhältnisse im ganzem Liede Nichts enthalten sei. Die Specialuntersuchung hat mithin als richtig gezeigt, was wir schon oben aus dem einleitenden V. 2. erwarten durften. Die Punkte, in welchen Jakob auf die Zukunft sich bezieht, und die Art, wie er sich auf sie bezieht, ist eine vierfache: er hegt eine bestimmte Voraussetzung, er giebt Bestimmungen, Willenserklärungen, die fernerhin befolgt werden sollen, er ertheilt Segnungen, die ihre Erfüllung finden mögen, er fordert auf zu bestimmtem Benehmen.

Wenn etwas Weissagerisches in dem Liede sein sollte, so müsste man doch mit Recht irgend einen Anschluss an die pa-

triarchalischen Hoffnungen und Verheissungen erwarten. Allein nirgend eine Andeutung, in welcher Art wohl jene Verheissung, ein grosses Volk zu werden, in Erfüllung gehen würde, keine Andeutung über den Bund mit Jehovah und dessen Führungen, kein Gedanke an das Sichsegnen der Völker mit dem Namen Israels. Was dagegen von Blicken in die Zukunft vorkommt, ist also zunächst eine Voraussetzung, die fast absichtslos nur hindurchscheint. Es ist die, dass sein Volk einst nach den ersehnten Hügeln (V. 26.), seiner eigentlichen Heimath, zurückkehren, und dass dort Schiloh (V. 10.) den Halt- und vielleicht den Centralpunkt für die Stämme abgeben werde. Aber auch letzteres tritt so wenig in der Form der Voraussicht auf, dass es schon zur zweiten Art gerechnet werden muss. Dies sind Willenserklärungen. Düsterer Natur und strafend sind sie bei den drei ältesten Söhnen; Ruben verliert das Erstgeburtsrecht, Simeon und Levi das Recht an den Besitz eines abgegrenzten Stammgebietes. Wir haben oben nachgewiesen, wie die Geschichte selbst auf eine derartige Autorität fast mit Nothwendigkeit zurückweist. Dan wird in seinem Rechte geschützt, weil er Sohn einer Beischläferin. Bei Judah könnte das **לֹא-יָסוּר** Zweifel erregen, ob es nicht als Weissagung zu fassen. Aber auch hier nöthigt uns theils die Geschichte, theils die Analogie von Ruben eine Willenserklärung, einen Befehl des greisen Stammhauptes anzunehmen, der sogar in dieser indicativen Form noch stärker erscheint. Auch bei Sebulon könnte es scheinen, als meine Jakob, dieser werde sich nach der Ankunft in Kanaan einen seiner Neigung angemessenen Wohnort erwählen: doch ist auch dies nicht so zu behaupten, und der Ausspruch soll wohl nur characterisiren, nach Analogie der übrigen Stämme. — Nur bei dem einzigen Sohne Josef, dem geliebtesten, finden wir einen Segen, der ausdrücklich nicht als Weissagung sondern als Anwünschung erscheint. Ja, trotzdem dass Jakob das einstige Kommen nach Kanaan voraussetzt, erscheint doch nirgend eine leise Andeutung von einem Stammgebiete oder einer palästinensischen Färbung des Segensspruches. Denn bei Judah ist, wie wir sehen, kein Segen angewünscht; vielmehr wird derselbe schon als gegenwärtig beschrieben, und zwar hier mit ägyptischem Colorit. — Das vierte ist Aufmunterung. Diese ist an die damals noch kleinen

Stämme Dan und Gad gerichtet: sie sollen in vorkommenden Angriffsfällen sich tüchtig wehren, mit Kraft, Gewandtheit und List.

Ein andrer Characterzug im Liede ist die Bezugnahme auf vergangene Thatsachen und gegenwärtige Zustände. Jene ersteren sind zum Theil ganz familiär, ja rein persönlich: Ruben hat den Vater beschimpft, und Simeon und Levi in wildem Zorn grausame Rache geübt. Einen Beweis für den mächtigen Beistand des Starken in Jakob liefert die Errettung Josefs aus den Kriegen, die er zu bestehen hatte gegen einbrechende Völker. — Unter die gegenwärtigen Zustände gehört vor Allem die hohe Anerkennung und Huldigung, welche schon damals die übrigen Söhne dem starken Judah zollten, ebenso die Schilderung seines glücklichen Lebens in reichem Ueberfluss. Dahin gehört die Rüge gegen Issaschar, dass er sich dienstbar gemacht aus übergrosser Liebe zum sanften Nomadenleben und darüber der ächten nationalen Freiheit vergessen. Ein ähnlicher Tadel schimmert aus den Worten über Asser hindurch; dergleichen Leckerbissenbereitung hätte er den Mundköchen Pharaos überlassen können.

Die Charakteristik der einzelnen Söhne trägt eigentlich das Ganze, obgleich jene Willenserklärungen nebst den Rügen und den Segen, die zusammen auch den grössten Theil des Liedes ausmachen, der eigentliche Zweck desselben gewesen sein mögen. Man erkennt in den Vergleichen mit den Thieren gleich den an den Umgang mit der Thierwelt gewöhnten Nomaden, eine natürliche Naivetät, dass ich so sage, die schon mit den Anfängen des Culturlebens schwinden musste. Judah ist ein Löwe, ein junger Löwe, Issaschar ein Esel mit starken Knochen, Dan eine kühne Schlange, Benjamin ein rühriger Wolf, Naftali eine losgelassene Hindinn. Rubens wilde Leidenschaft lässt ihn wie Wasser übersprudeln; aber Josef ist ein prächtig gediehener Fruchtbaum, der die Mauer überschattet und unter dessen Schatten der ganze Stamm ruhig und sicher wohnen kann.

2. Der dichterische Werth des Liedes.

Wir würden diese Frage ganz übergangen haben, wenn man nicht oft grade aus dem hohen poetischen Werthe des

Gedichts einen, wie es schien, gewichtigen Grund hergenommen hätte, um die so frühe Entstehung desselben zu bekämpfen und unwahrscheinlich zu machen. So zürnt von Bohlen (S. 439.) Rosenmüllern und Hengstenberg, dass diese „die Erhabenheit des Gedichtes selber herabsetzen.“ Weil aber darüber nichts Gründliches und zur Sache Gehöriges bisher gesagt ist, müssen wir wenigstens einen Blick darauf werfen.

Dieser ganze Einwand, das Gedicht verrathe eine sehr vollendete Dichtungsgabe, ist in dieser Form ohne allen Halt. Es wird dies nur hingesagt, und Niemanden fällt es ein, dies nachzuweisen, so sehr man darin auch ein Argument gegen die Aechtheit sucht. Von Kunstform kann doch wohl hier nicht die Rede sein; denn einfacher und unkünstlerischer in formeller Beziehung kann wohl kein Lied sein. Der sich in jeder gehobenen Sprache vollends des Orientalen einstellende Parallelismus tritt grade in unserm Liede sehr wenig hervor. Desto mehr hält man sich an den Inhalt; man redet von seiner Erhabenheit, von Schwung und kühnen Bildern. (Vgl. Bohlen a. a. O.). Was meint man damit? Ist es nicht nur ein ungefähres Gefühl, welches völlig unklar ist? Und dies kann doch nicht zu einem ästhetischen Urtheil befähigen.

Ja, auch von Urtheil zu reden ist hier bedenklich. Denn dies setzt einen absoluten Maasstab voraus, der zwar auf den Gebieten der gesonderten Kunstweisen seine Berechtigung haben mag, aber nimmermehr in der reinen Naturpoesie und in den mehr elementarischen Erzeugnissen. Wir müssen die Eigenthümlichkeit des Gedichtes zu begreifen suchen, und dann erst seinen Werth.

Jener Einwand hat nur dann Sinn, wenn er meint: dieses Gedicht setze einen Geist voraus, welcher auf einer zu hohen Culturstufe steht, als dass wir sie einem Nomaden zuschreiben könnten. Nicht also der Werth des Liedes an sich, sondern nur inwiefern sich in ihm Indicien einer höhern poetischen Cultur finden, dürfte hier entscheiden. —

Der durch Cultur gehobene Geist wird sich offenbar von dem rein natürlichen durch grössere Feinheit und Complicirtheit auszeichnen, durch Gewandtheit in Verstandescombinationen, durch grössere Tiefe im Denken und Erkennen. Auf der formellen Seite wird sich dies kundgeben durchgrössre Harmo-

nie, durch glückliches Anstreben eines höheren Ebenmaasses, durch Fülle und Ungewöhnlichkeit der Bilder, die aber eben nur Bilder sind, nur den Gedanken selbst heben sollen. — Wenn uns nun auch diese Bestimmungen etwas leiten könnten, so bliebe die Untersuchung doch noch zu vag. Wir sind glücklich, gleichsam einen historischen Gradmesser für unser Lied in dem Deborahliede zu haben. Wir zeichnen in wenigen Zügen den dichterischen Geist, der sich in ihm dargelegt hat, um zu prüfen, wo eine grössere Natürlichkeit und Einfachheit zu finden sei, Jud. 5. oder Gen. 49.

Es bekundet eine grosse Elasticität des Geistes, dass so verschiedenartige Stimmungen in jenem Liede wechseln, dass aber doch jede ihren rechten Ausdruck findet und keine die andre stört. Mit hohem dithyrambischen Schwung gegen Jehovah beginnt das Lied, und mit höchst anschaulicher Schilderung, gehalten in beissendem Spotte, schliesst es. Gruppenweise entfaltet sich Ein Gedanke nach dem andern: aber so, dass die allgemeinsten Betrachtungen beginnen, dann specificiren sie sich mehr und mehr, bis zu dem kleinsten Detail. Zuerst eine Einleitung, Aufforderung in strömender reicher Rede, dann die prächtige Erscheinung Jehovah's, denn Jehovah's That ist das Ganze. Die Dichterin wendet sich zu ihrer Zeit; nach der allgemeinen Andeutung des Sieges, Schilderung des mächtigen Angriffs. Die angreifenden Stämme werden genannt, die zurückgebliebenen trifft spottende Rüge. Mit kühner Wortfülle führt uns das Lied (19 — 22.) mitten in den Kampf: die Sterne selbst stritten mit Sisera. Dann die Katastrophe nach der Schlacht, so anschaulich, ausführlich, lebendig; wir hören es, wie Jael das Haupt Sisera's zerschellt, zerschmettert, durchbohrt; wie er sich krümmte, fiel und lag, und nochmals sich hob und kümmerte und fiel. Ja, der Schluss, in dem sich die feurige Phantasie ganz in das Haus des gefallen Königs hineindenkt, wird ganz dramatisch; und ein bitterer Spott liegt darin, dass die harrende Mutter am Fenster bleibt, hinausschauend; mit ihren freudigen Erwartungen schliesst die Schilderung. Ein allgemeines Wort zu Ehren Jehovah's correspondirt dem Anfange.

Hier sind wirklich kühne Bilder, aber als solche gewusst; hier ist eine fast sprühende, strömende Phantasie, ein wunderbarer Wechsel der Stimmungen, Dank gegen Gott, Siegesmuth,

Kampflust, Ironie, hohe Entrüstung, freudiger Jubel, beissender Spott, ruhige Reflexion. Und dies alles in einer Art von künstlerisch-harmonischem Geleise, nie maasslos, wenn auch noch so lebendig! Dieser wundersame Verein von Eigenschaften lässt in der That einen Geist erkennen, dessen ganze Organisation ungleich cultivirter, mindestens culturfähiger war, als der, welchen wir in dem Dichter des Segens (Gen. 49.) voraussetzen dürfen. Hier schwebt über dem Ganzen patriarchalische Ruhe, nirgend jene strömende Rede, jene Ironie und Spott und Hohn. Die Worte und Satzfügungen sind alterthümlich und einfach; nirgend diese üppige Mannigfaltigkeit in den Empfindungen, in den Vorstellungen, in den Worten. Dort ein Faden, der schon das Morgenroth künstlerischen Formsinns erblicken lässt und alles Rohe abschüttelte; hier (Gen. 49.) der einfachste Gang, der möglich war, ohne Ahnung künstlerischer Gruppierung oder Strofenbildung.

Kurz: während das Deborahlied einen viel complicirteren, feurigeren, gewandteren Geist verräth, während es selbst künstlerische Formen durchschimmern lässt — ist der Segen Jakobs ganz und gar ächte Naturpoesie, aber der edelsten Art. Hierüber noch einige Worte ¹⁾.

Dass nach dem Früheren Nichts dasei, was ausserhalb des Gesichtskreises Jakobs läge oder eines Nomaden, das dürfte klar sein. Im Gegentheil ist das Lied reich an Anspielungen auf des Patriarchen Geschichte und Lebensweise. Die Phantasie ist bei ihm als Orientalen natürlich sehr rege; ja er hat überhaupt keine strengen Begriffe, und grade hier sieht man es deutlich, wie ihm Bilder und Gleichnisse die Stelle derselben vertreten. Eine eigentliche Prosa in unserm Sinne konnte unser Dichter nicht schreiben; ja, diese ist überhaupt erst das Product sehr ausgebildeter Culturzeiten. Und in diesen Bildern zeigt sich die „ursprüngliche poetische Auffassung.“ (Vgl. Hegel, Aesthetik III, 276 ff.) Der spätere Dichter würde zuerst die Merk-

1) Herder bespricht einige Male unsern Segen. In dem „Geist der hebr. Poesie“ (Sämmtl. Werke, Stuttg. 1852. II, 147—160) entwickelt er, wie er sagt, mehr den Segen als eine „Landcharte Kanaans“, in seinen Briefen über das Studium d. Theol. (Br. 5 u. 6.) als „ein Charactergemälde.“ Viele seiner Bemerkungen sind sehr treffend, reichen aber nicht aus — in kritischer Beziehung dort, in ästhetischer hier.

male aufsuchen, in denen sich die charakteristische Eigenthümlichkeit der Söhne concentrirte, und dann die Bilder suchen. Nicht so hier; hier tritt beides ungesucht mit Einem Schlage auf. Ja noch mehr: unser Dichter vergleicht nur im Ganzen, ohne nähere Auffassung der Merkmale; ihm fehlt die aussuchende feinere Beobachtung, die ruhendere Reflexion. Will er ein Bild recht hervorheben, so hätte der Culturdichter eine grössere Fülle von Vergleichungspunkten hingestellt: nicht so der unsrige. Er ruht vielmehr mit dem Geiste auf dem Bilde selbst aus und dieses entfaltet sich vor ihm. Aber dies nicht so, dass nur die nähere Entfaltung auch das Vergleichene selbst nach neuen Seiten aufhellte; dies wäre schon zu fein. Man sehe dies z. B. bei Judah, bei der Beschreibung des Löwen, und bei Benjamin, wo wir uns hüten müssen die *Tertia comparationis* zu weit zu verfolgen. Wenn er nach dem Vergleich noch neue Merkmale hinzufügen wollte, so hätte der Kunstdichter diese mit dem Simile in Verbindung gebracht. Für Jakob wäre das zu künstlich; er scheint dies nur zu thun bei Issaschar und Dan; aber hier zielt schon die Wahl des Bildes (Esel, Schlange) recht auf ihre Thätigkeit hin, und in ihr erst offenbart sich der eigentliche Characterzug. Dagegen steht bei Naftali beides unverbunden neben einander; also wieder keine höhere Reflexion. Ihm sind die Bilder nie zu blossen Veranschaulichungsmitteln geworden, zum reinen Symbol, blossen Trägern bestimmter Merkmale, wie bei dem späteren Poeten. Er giebt den Totaleindruck wieder und so verwächst ihm gleichsam Bild und Sache unlöslich. Eine Erscheinung, vorzüglich bei einem Nomaden sehr erklärlich und natürlich, der sein stilles eigenthümliches Leben mit der Thierwelt lebt, so dass ihm deren Charactere viel schärfer entgegen treten und sich ihm viel williger zur Vergleichung darbieten mussten als uns.

Was den Styl betrifft, so ist er knapp und kurz, hat nichts von der überströmenden Fülle des Deborahgesanges. Wo Jakobs Abscheu erweckt wird, wird die Rede selbst abrupt; voller aber strömt sie, lüftet sich gleichsam, wenn sein Auge mit Wohlgefallen auf einer Person ausruhen kann: so bei Judah und Josef, jenes bei Ruben. Bei Josef will die Rede reichlich werden, aber sie hat bald den geringen Vorrath der Nomadenwünsche erschöpft, verknüpft dieselben aber höchst einfach mit dem

Hauptbegriffe ברכה zu wiederholten Malen. In seinen Willenserklärungen nähert er sich selbst der einfachsten dichterischen Form, der spruchförmigen Poesie; so bei Ruben, Simeon und Levi am Schluss, Dan, auch bei Judah. Solche Dichtweise muss selbst der nationalen Poesie des Volks vorhergehen: denn sie enthält nichts von dem Sichvertiefen in die Vergangenheit, den diese verräth. Diese bildet das Lied nur, um das Erlebte im ganzen Farbenschmucke der That festzuhalten, es ist die sinnende Begeisterung, die schafft, ein rein ideales Streben; in unserm Liede zeigt sich schon eine practische Spitze, ein bedeutungsvoller äusserer Zweck, und trägt derselbe sehr zur Steigerung der einfachen Haltung bei, also ohne einen eigentlichen Kunstzweck und ohne Kunsttrieb.

So wäre denn das Lied ein getreues Zeugniß ursprünglich poetischen Schaffens auf dem Gebiete der einfachsten, reinsten Naturpoesie, höher hinaufzurücken als Jud. 5. und Ex. 15, und verräth nirgend eine Spur des künstlerisch bildenden Verstandes, oder der gesteigerten, Bilder suchenden Phantasie.

3. Das Verhältniss zum Segen Mosis.

Die Frage nach dem Zeitalter des jakobitischen Segens ist oft enge verknüpft worden mit der des Liedes Deut. 33. Wir haben gezeigt, dass sich jene völlig lösen lässt, ohne diese zweite zu berühren. Dass eine Beziehung beider zu einander stattfindet, sieht man auf den ersten Blick: beide enthalten Wünsche für die Söhne Jakobs, resp. die Stämme; und in letzterem Liede sind Anklänge an das erstere. Allein man hat den Werth dieses Zusammenhangs überschätzt, wenigstens für Gen. 49. Denn, abgerechnet die flüchtig hingeworfene, später fallen gelassene Vermuthung einiger Gelehrten, dass Deut. 33. älter sei als Gen. 49, stimmt man darin überein, dass jene Parallelen es deutlich herausstellen, der Segen Jakobs sei unbedingt älter. Weil der Segen Mosis aber fast denselben Bedenken an der Aechtheit unterworfen war, so konnte für den ersteren kein günstiges Resultat erfolgen. Nur insofern ist die Frage nach Deut. 33. für uns von Bedeutung, als, wenn derselbe ächt sein sollte, wenigstens den Grundzügen nach, schon

daraus eine vormosaische Abfassung von Gen. 49. folgen würde — gewiss keine geringe Stütze ¹⁾.

Freilich sind der eigentlichen Berührungspunkte nicht viele, weniger als man meint und recht unkritisch beim Segen Jakobs vorbringt: nur etwa bei Josef (V. 13 — 16.), bei Judah höchstens sachlich, bei Sebulon und Asser kaum leise andeutend. Denn wir können den Segen nur V. 6 — V. 25. rechnen; Anfang und Schluss sind spätere Zusätze, aber nicht vom Deuteronomiker (vgl. V. 1 u. 4.). Dagegen sind bei Issaschar, Gad, Ruben, Naftali und vorzüglich bei Levi die Verschiedenheiten sehr bedeutend.

Der Einwand, unser Lied (Deut. 33.) werde hier dergestalt ans Lebensende Mosis gesetzt, dass er keine Zeit mehr haben konnte, dasselbe aufzuschreiben, kann nicht gelten; denn diese Stellung ist mehr zufälliger Natur, durch Nichts im Segen selbst motivirt und fällt daher auf Rechnung des letzten Redactors. Hoffmann's Einwurf, Mose werde nicht selbst sagen: Mose legem nobis dedit, ist ganz richtig, trifft aber den eben bezeichneten eigentlichen Körper des Liedes nicht, nur die Einleitung. Eben dies aber weist uns schon darauf hin, dass eine fremde Hand nicht sehr zurückhaltend die Urkunde angefasst haben werde. Und dies sehen wir auch zunächst in den Einführungen der einzelnen Sprüche, die mit dem Stammesnamen und וְיָמְנָה, also der dritten Person beginnen. Dass dies letztere nothwendig war zur Erläuterung, können wir höchstens bei Levi und Benjamin sagen; denn deren Namen kommen in den an sie gerichteten Worten nicht vor, — ein um so bedenklicherer Punkt, als sie bei keinem der andern neun Stämme fehlen. Wie weit diese Berührung des Redactors gegangen, wie gewichtig ferner die andern von Hoffmann vorgetragenen Gründe gegen die Aechtheit seien, kann nur ein Blick ins Einzelne lehren. Doch müssen wir hier kurz sein.

a. **Ruben.** „Ruben lebe und sterbe nicht, noch seien seiner Leute wenig.“ Das zweite Hemistich heisst eigentlich: „und es sei seiner Leute eine Zahl“; ein offener Widerspruch mit

1) Das weitaus Gediegenderste über den Segen Mosis hat schon sehr früh Bleek geäußert: *Bibl. Repertorium* ed. Rosenmüller I, 25 — 33.

dem ersten. Ewald's Ausweg: dass seiner Leute seien wenig — ist weniger zu empfehlen, als mit Aben Esra, Hoffmann, Rosenmüller, Maurer, Baumgarten u. a. das vorhergehende **אֶל** zu ergänzen. Immer bleibt dies aber complicirt und darum hat sich mir die sehr einfache Lesart **מְחִיר** statt **מְחִיר** empfohlen — offenbar eine der leichtesten Aenderungen: „und seiner Todten seien wenig.“ — Diesen Spruch mit Ewald (II, 319.) auf das spätere Abnehmen Rubens zu beziehen, indem er aus manchen seiner Sitze verdrängt ward, geht nicht. Denn von einer Verminderung des rubenitischen Volks wissen wir aus späterer Zeit nichts: im Gegentheil, wo wir etwas von den transjordanensischen Stämmen hören, steht Ruben immer voran. Mit hin dürfen wir es wohl auf die Vorgänge in der Wüste beziehen, theils vielleicht auf den Untergang mehrerer seiner Familien beim korachitischen Aufstande (Num. 16.), theils auf Abnahme des Volks bei den Kämpfen in der Wüste, da Ruben den linken Flügel führte. Bei der späteren Zählung (Num. 26, 7.) hatte er auch fast 3000 Mann weniger als früher, nämlich 43730 statt 46500. In keinem Falle schimmern spätere Verhältnisse durch.

b. *Judah* ¹⁾. „Und dies für Judah! (Und er sprach:) Höre, „Jehovah, die Stimme Judah's und führe ihn zu seinem Volke, „für das er streitet mit seinen Händen, und sei ihm ein Helfer „von seinen Drängern.“ Die ersten Worte gehören offenbar zum Segen selbst; denn bei Judah und Levi geht die Wunschform über in ein directes Gebet. Der Redactor hätte, wie sonst, sein **לִיהוּדָה אָמַר** geschrieben, durfte aber hier nur **וַיֹּאמֶר** hinzufügen. — Das zweite Hemistich auf das Exil zu beziehen, ist sehr unbedacht, theils, wie Baumgarten im Anschlusse an Bleek richtig bemerkt, weil man dann das Exil der übrigen Stämme, vollends des nördlichen Reiches, angedeutet finden müsste, —

1) Die Auslassung Simeons ist nicht unrichtig oft daraus erklärt worden, dass dieser Stamm in der Wüste sehr bedeutend zusammengeschmolzen war; mehr Gewicht durfte aber dies Zwiefache haben, theils dass noch jener alte Fluch Jakobs, der ihn zur Selbstständigkeit verdammt, im Volksbewusstsein lebte, theils auch dass er schon damals ganz enge an Judah sich angeschlossen hatte. Natürlich sei damit nicht gesagt, dass er im Segen Judah's mit einbegriffen ist.

theils auch weil man nicht weiss, was יהודה ist, wenn sein עם ruhig zu Hause wohnt, — noch abgesehen davon, dass sich das יְדִיר רַב לִי dann nicht erklären liesse. Vielmehr führt uns die den Worten zu Grunde liegende Anschauung sehr entschieden auf die Stellung Judah's im Wüstenzuge. Als kräftige Avantgarde hatte er am meisten die Angriffe der Völkerschaften abzuwehren, desto mehr, je näher sie Kanaan kamen. Da ist denn עַמּוֹ nicht bloss der Tross Judah's im Gegensatze zur kriegenden Mannschaft, sondern das ganze Volk, für das er eben streitet. Eine Trennung von dem letztern, wenigstens für Zeiten, war gewiss oft nothwendig, um den schnellen streifenden Beduinenhorden mit Nachdruck zu begegnen, und weil eine Gesamtbewegung des Volkes immer nur höchst schwerfällig vor sich gehen konnte. — So sehr nun dieses Segenswort, das sich eben wegen der stets drohenden Gefahren höchst passend in ein Gebet umwandelte, zu den mosaischen Verhältnissen passt, um so weniger zu den späteren. Keine Andeutung von dem Besitz Judah's, keine Spur von seinem späteren Hervortreten; und vollends in oder nach Davids Zeit unsern Spruch zu setzen, ist eine Willkühr, die nichts für sich hat, aber alles gegen sich.

c. *Levi.* „Deine Wahrheit und Dein Licht — Deinem frommen Manne, den Du versuchtest in Massah, Du schiltst ihn an den Wassern zu Meribah. Wer zu seinem Vater und zu seiner Mutter sagt: ich sah sie nie, und seinen Bruder nicht erkannte, und von seinem Sohne nichts weiss; ja, die beobachten Dein Wort und Deinen Bund bewahren sie. Sie werden Deine Rechte Jakob lehren und Dein Gesetz Israel. Sie bringen Weihrauch, Deiner Nase und Brandopfer auf Deinen Altar. Segne, Jehovah, seine Kraft, und das Werk seiner Hände möge Dir gefallen! Zerschmettere die Lenden seiner Widersacher und seine Hasser, dass sie nicht aufstehn!“

Da der ganze Segen ein Gebet ist, so kann auch der erste Vers desselben nur so genommen werden. Der אִישׁ הַקִּידִיר kann Aharon sein, aber nur insofern als er Repräsentant des Stammes ist, Levit schlechthin (Ex. 4, 14.) und die höchste Würde inne hatte. Auf Gott ist dann die Versuchung in Massah (Ex. 17. Num. 20.) zurückgeführt, ähnlich wie Gen. 22, 1. das Opfer Isaaks. Die Urim und Tummim erscheinen hier offenbar als geistige

Güter, die dem Hohenpriester als Gottesgabe eignen mussten: ob dieselben auch sinnliche Symbole hatten, bleibt hienach unbestimmt. — Sehr bezeichnend ist dann die Stellung des Leviten zum Volksverbande angegeben: er muss frei dastehn, um nöthigenfalls auch gegen Volksgenossen auftreten zu können. Dieses Princip der Auflösung Levi's ist nun der eigenthümlich mosaische Grundsatz: hier tritt er so scharf hervor, wie selten. Denn hier wird als Bedingung der geistlichen Arbeit Levi's, worin sein Vorzug bestand, jene Freiheit von Familienbanden (im weitem Sinne) genannt.¹ In der That bezeugte dies Levi Ex. 32, 26 ff. als energischer Vertreter des strengeren Jehovismus. — Der Schluss kann ohne Zweifel sehr gut auf die heftigen Spannungen gehen, welche in Israel selbst stattfanden und in dem Aufstande Num. 16. sich einmal entluden. Dass das häufige Murren gegen die beiden levitischen Führer von solchen ausging, denen überhaupt jene Oberherrschaft dieses sehr kleinen Stammes unberechtigt und drückend erschien, lässt sich denken; und jene Katastrophe wird den Widerspruch nicht erstickt, nur eine Zeitlang zurückgedrängt haben. Fürs andre könnten auch die Widersacher die äussern Feinde sein. Levi war speciell Beschützer der Bundeslade, und waren die Angriffe heftig, so hatte er einen harten Stand, da an ein Weichen oder an Rückzug für ihn nicht zu denken war, wollte man nicht Bundeslade und Stiftshütte preisgeben.

Unsern Spruch des Levitismus anklagen zu wollen, zeigt nur von der Unklarheit, die auf diesem Begriffe lastet und ihn zu jedem Missbrauche geeignet macht. Man darf doch wohl unter ihm nur eine Neigung erkennen, dem Stamme Levi, als Priesterstamme, die Herrschaft zu sichern und gleichzeitig auf die Beobachtung des mosaischen Gesetzes einen Nachdruck zu legen, der jede freie Entwicklung der im Israelitismus schlummernden höhern Momente hemmt. In dieser Form ist er erst eine nachexilische Erscheinung, mithin hier unter keinen Umständen anzuwenden. Ja, Rechte Levi's werden hier nicht urgirt, vielmehr seine Pflichten: und diese bestehen in seinen Hauptfunctionen, Gesetzeslehre und Opferdienst. Dass eine Vernachlässigung derselben stattfinde, ist nirgend angedeutet, und dies hindert uns, ihn in die Zeiten bis David zu setzen. Die „Widersacher“ aber, vielleicht auch die Erwähnung seiner חֵיל, lassen andererseits keine

Beziehung auf Zeiten zu, in denen der Opferdienst blühte: denn dann ward er eben von den Königen begünstigt, dann hatte er keine Widersacher. Endlich wäre später die mosaische Idee von Levi schwerlich jemals so rein und scharf und hell ausgesprochen worden, wie es hier geschieht. — Indessen können wir einen leisen Zweifel an der Vollständigkeit und Integrität unsres Spruches trotz seiner Länge nicht unterdrücken, da der Name des Stammes in ihm nicht enthalten ist — ein Zweifel freilich, der durch die sehr grosse Kürze des Spruches über Ruben und durch das Wegfallen Simeons, wenn man dieses auch nothdürftig erklären kann, nicht wenig unterstützt wird. Dagegen die Aechtheit des Vorliegenden anzuzweifeln, erscheint uns ungegründet und ohne Erfolg.

d. *Benjamin*. (Und von Benjamin sprach er:) „Der Geliebte Jehovah's wohne sicher bei ihm, schirmend ihn allezeit, und zwischen seinen Schultern wohnt er.“

Der Gedanke ist, B. werde sich der steten Gnadengegenwart Jehovah's in vorzüglichem Grade erfreuen; ja, er erfreut sich derselben bereits. Blicken wir auf die Andeutungen über Charakter und Geschichte des Stammes bis Mose, so können wir auch nicht den kleinsten Haltpunkt dafür finden. Noch mehr: B. erscheint hierin so sehr vor allen andern Stämmen ausgezeichnet, dass ein besonderer Grund der Segnung dasein muss, der aber nicht angegeben ist. Andererseits ergiesst sich der Segen über Judah, noch mehr aber über Josef in so reichem Maasse, dass augenscheinlich dieser die meiste Segensfülle erhalten soll. — Man könnte das „sicher wohnen“ urgiren, und meinen: Mose habe schon damals die Lage des Stammes zwischen den mächtigen Brüdern, Efraim und Judah, angedeutet und in etwa vorherbestimmt. Aber darum ist er doch nicht יָדִיד יְהוָה; darum doch nicht ein Gegenstand besondrer Fürsorge Jehovah's!

Es lässt sich nicht leugnen, dass der Spruch vortrefflich darauf passt, dass Jerusalem sammt Stiftshütte oder Tempel eben in Benjamin lag. Dieses machte ihn freilich zum Geliebten Jehovah's, zur Stätte der göttlichen Allgegenwart. Natürlich ist dann an eine Versetzung des Spruchs ins Exil vollends nicht zu denken, da ja damals Jerusalem einen Ort der grössten Oede und Zerstörung, der völligen Gottverlassenheit darstellte. Ent-

gegnet man andererseits, die Liebe und schützende Gegenwart Jehovah's bezeichne doch nur das allgemeine Verhältniss Jehovah's zu ganz Israel, so ist es nur um so befremdender, dass dies allgemeine Verhältniss grade auf Benjamin beschränkt wird, also dass in ihm der ganze Schwerpunkt Israels zu liegen käme. Und nur um so dringender fragen wir nach einem Grunde dafür, wenn es nicht der sein soll, dass Zion in Benjamin lag. Denn von Zion aus sendet Jehovah seine Hülfe. (Ps. 110, 2.) Eine noch genauere Andeutung konnte und durfte der Spruch nicht enthalten, sobald er im Segen Mosis seine Stelle finden sollte. — Nur eine zweite Möglichkeit scheint sich noch darzubieten: die Beziehung auf Sauls Auftreten, der seinem Volke ein Retter ward und sich des besondern Gnadenschutzes Gottes erfreute. Dann müsste freilich die Entstehung des Spruches zwischen dessen ersten Siegen und dem Bruche mit Samuel fallen. — Zwischen beiden Möglichkeiten wollen wir nicht entscheiden; sie scheinen uns aber die einzigen zu sein.

Verdacht erregt auch hier der fehlende Stammesname, und wir hätten allein deshalb Recht, an der Integrität des Spruches zu zweifeln. Kommt nun die Unmöglichkeit hinzu, ihn auf die mosaische Zeit, und die grösste Leichtigkeit, ihn auf spätere Verhältnisse zu deuten, so ergiebt sich hieraus als sehr wahrscheinlich, dass der ursprüngliche Spruch über Benjamin, der vielleicht Gleichgültiges oder gar Rühendes enthalten haben mochte, aus dem Segen gewichen und dem jetzigen Platz gemacht habe.

e. *Josef*. (Und von Josef sprach er:) [„Gesegnet von Jehovah sei sein Land, mit dem Köstlichsten des Himmels, mit Thau, und mit der Wassertiefe, der unten lagernden, und mit dem Köstlichsten der Erzeugnisse der Sonne, und mit dem Köstlichsten des Triebes der Monde, und mit dem Herrlichen der alten Berge und mit dem Köstlichsten der ewigen Hügel und mit dem Köstlichsten der Erde und ihrer Fülle.] Und die Gnade dess, der im Busch wohnete, komme auf das Haupt Josefs [auf den Scheitel des Geweihten unter seinen Brüdern]. Der Erstgeborne des Stiers¹⁾, bekleidet mit Hoheit, — wie des Einhorns Hörner sind seine Hörner. Mit ihnen stösst

1) Wir lesen nämlich mit Bleek l. c. p. 27. שׁוֹר יָחִיד.

„er die Völker zu Boden allesammt, an den Grenzen des Landes; [und das sind die Tausende Ephraims und das die Tausende Manasse's].“

Hier ist fast nichts, das dem Zeitalter Mosis entgegenstände. Das Haus Josefs erscheint noch in solidarischer Einheit, wie noch bei der Vertheilung der Stammgebiete. Jos. 16. 17, 14 ff. Dass unter dem Erstgeborenen Josua zu verstehen sei, ist klar. Und nicht nur wird ihm יהוָה, solche Hoheit beigelegt, wie sie dem Fürsten zukommt, sondern auch das Wohlgefallen des Gottes, der damals Mosen zum Führeramte berief, soll auf ihn übergehen, eben weil er Mosis Nachfolger werden sollte. Grade Moses musste als die Hauptaufgabe Ephraims betrachten, die Völker fortzutreiben und die Grenzen des Landes zu säubern, Ephraims und Judah's.

Der Segen enthält zwei höchst ungleiche Bestandtheile. Der eine hebt des Stammes oder eigentlich nur Josua's hohe kriegerische Tüchtigkeit und seine gewaltige Aufgabe hervor; der andere, erste, zeichnet im Gegensatze zu dem knappen Styl von V. 16^b an in überströmender Wortfülle den Reichthum des Landes für das ganze Volk Josefs. Beide Theile stehn hart neben einander, unvermittelt, ohne Bindebegriff. Und hiezu kommt noch, dass bereits von seinem Lande die Rede ist und ganz deutlich auf seine Höhen hingedeutet wird, dass grade in diesem Theile eine directe Nachahmung, Erweiterung und Paraphrasirung der parallelen Stelle im jakobitischen Segen enthalten ist, endlich dass gleich im Anfange das Suffix bei ארצו steht, ohne dass der Stamm vorher genannt ist. Ueberdies ist hier, wie eben bemerkt, die einzige Stelle, in der eine wörtliche Nachahmung von Gen. 49. stattfindet. Je greller nun dieser Anfang gegen die höchst originelle Sprache des zweiten Theiles, noch abgesehen von der Differenz des Inhalts, absticht, um so dringender wird auch hier der Verdacht einer späteren Completirung, zu Gunsten des Landes selbst. Damit aber fällt auch auf das wörtlich aus Gen. 49, 26. entlehnte Schlusskolon in V. 16. derselbe Verdacht der Interpolation. Nehmen wir die in der Uebersetzung nicht eingeklammerten Stücke zusammen, so erhalten wir einen vollständig abgerundeten Spruch, rund nach Inhalt und Form. Auch der Schluss von V. 17. klingt uns sehr prosaisch, rein erläuternd, und überdies irrig. Denn unter dem

Erstgeborenen konnten unmöglich alle die Tausende der zwei Stämme verstanden sein. Doch wollen wir nichts zu bestimmt behaupten. Möglich, dass hier ursprünglich etwas Andres über Efraim und Manasse gestanden. Uebrigens sei hier bemerkt, dass diese unsre Vermuthung nichts weiter sein will als eine solche, und nicht so viel Anspruch auf Wahrscheinlichkeit macht, wie das über Benjamin Gesagte.

Was die Zeit der Interpolation betrifft, so dürfte damals Efraim in hohem Ansehn gestanden haben. Gehört Benjamins Spruch in die Blüthezeit Sauls, so könnte auch V. 13 — 16^a dahin gehören, sofern ja auch Samuel noch sehr hohen Ansehens genoss, und dieser stammte aus Efraim. Doch sind die Worte so allgemein, dass sie uns nicht hiezu nöthigen; und auf die Zeitbestimmung des ganzen Spruchs hat unsre obige Vermuthung keinen Einfluss. Sie bleibt auch ohne diese richtig.

f. g. *Sebulon und Issaschar*. (Und von Sebulon sprach er:) „Freue Dich, Sebulon, Deines Auszugs, und Issaschar „Deiner Zelte! Die Stämme rufen sie zum Berge, daselbst opfern „sie Opfer der Gerechtigkeit: ja sie werden saugen die Fülle „der Meere und die verborgenen Schätze des Sandes.“ —

Was das letztere betrifft, so geht es offenbar mit Ewald, Ritter u. a. auf den „Fang der Purpurschnecke und die Glasbereitung“, von denen Moses gehört haben mochte, ohne jedoch die andern Handelsvortheile auszuschliessen. Setzt der Dichter eine solche Thätigkeit voraus, so stimmt er zwar ziemlich mit Gen. 49, 13. überein; allein um so mehr widerspricht er der Geschichte. Denn Sebulon reichte nicht einmal ans Meer, und vollends besass Issaschar reines Binnenland fruchtbarer Art. Ja, schon die enge Verkettung beider Stämme ist nicht durch spätere historische Zeugnisse gesichert. Mithin kann der Dichter unmöglich die spätere Lage der Stämme gekannt haben, sonst hätte er sie nicht beide ans Meer gerückt. Dies giebt uns einen Fingerzeig fürs Uebrige. Dann kann der Berg natürlich nicht der Moriah sein, also, dass Seb. u. Iss. die Stämme zum Tempelcultus geladen hätten. In welcher Zeit hätte das stattfinden sollen? Höchstens am Ende der Regierungszeit Salomo's. Und dass damals grade die nördlichsten Stämme sich sehr an das

südliche Heiligthum angeschlossen haben, ist durch nichts zu erweisen, ja die damalige politische Constellation ist sehr dagegen. Denn damals begann jene Abkühlung und allmähliche Ablösung der nördlichen Stämme sehr ernstlich zuzunehmen; schon damals hingen sie ja dem Jerobeam an, so dass der Bruch zu Rehabeams Zeit nur als die reife Frucht der früheren Spannungen zu betrachten ist. Mithin ist הֵר nicht der Zion. Und dass Mose dies vorhergewusst, können wir vollends nicht glauben, da man eben Schiloh als Mittelpunkt fixirte und sich um die Eroberung von Jebus nicht kümmerte. — Eben solche Hindernisse hat Herder's Meinung, הֵר sei hier der Tabor: warum sollte man dies Gebot Mosis nicht beachtet haben? Auch setzt dies voraus, dass der Dichter die geographische Lage der beiden Stämme gekannt habe, wogegen das Obige streitet. — Denken wir daran, dass der Dichter beide ermahnt, sich ihres Auszugs, nämlich aus Aegypten, zu freuen, und nun gleich ein הֵר erwähnt wird, an welchem sie Opfer der Gerechtigkeit opfern, d. h. Opfer ohne entweihende Beimischungen, so können wir nur an den Sinai denken. Hier mögen sie sich im Eifer für den Gottesdienst hervorgethan haben. Zwar fiel jene Idololatrie mit dem Jehovah-Apis eben dort vor. Allein ohne dass der Stamm Levi in der Erzählung ausgenommen würde, sehen wir ihn dennoch später als höchst energischen Vertreter des Jehovismus, eine geistliche Hüterschaar. Jene Bestrafung durch Tod, welche Levi auf Moses Geheiss vollzieht, ist so gewaltig, dass wir bedenklich fragen, ob nicht ein Widerstand gegen den winzigen Stamm laut geworden, der ja später manches zu erdulden hatte. Die Urkunde ist darüber kurz; sie lässt manches aus. Warum sollen sich nicht andre Stämme ihm angeschlossen und so jeden Widerstand fruchtlos gemacht haben? Und warum sollen sich diese nicht nachher durch Aufforderung zum reinen Gottesdienst hervorgethan haben, im heiligen Gefühl, man müsse die Schmach wieder gut machen? Dergleichen ist höchst wahrscheinlich. Und hierauf mag nun unser Spruch gehen; grade in Sebulon und Issaschar mag Levi, mag Moses jene Hülfe und gleich bereite Unterstützung gefunden haben. Unsre lückenhaften Berichte schließen dergleichen gewiss nicht aus; die Constellation der Verhältnisse scheint es zu fordern. Und darum sind sie Gott besonders angenehm; darum erhalten sie reiche Segnung, ihrem Wunsche

und Character gemäss. So spricht nichts gegen, Vieles für die mosaische Abfassung.

h. *Gad*. (Und von Gad sprach er:) „Gesegnet sei, der Gad „Raum schafft. Wie ein Löwe lagert er, und zerreisst Arm „sammt Scheitel. Und er ersah sich die Erstlinge [weil dort „der Acker des verborgenen Führers] und kam zu den Häup- „tern des Volks. Recht Jehovah's übte er und seine Gerichte „sammt Israel.“

Auch hier stimmt fast Alles sehr gut zum mosaischen Zeit- alter. Das מרחיב wird richtig auf das geräumige Gebiet bezo- gen, das er sich erwählte. Dann ein Bild von seiner kriegeri- schen Tüchtigkeit. Dies passt eben nur noch zu Mosis Zeit; diesen Character hat er von früher her treu bewahrt. Später aber tritt er nicht mehr so auf, wie wir oben nachgewiesen haben. Nehmen wir diese beiden Stellen aus Deut. 33. und Gen. 49. weg, so fehlen alle Zeugnisse von des Stammes Ta- pferkeit, mochten auch hie und da einzelne starke Männer aus ihm hervorgehen. Was daher Ewald von ihm sagt (II, 300.), gehört zu jenen Illusionen, die, nur auf unsre beiden Stellen gegründet, aller festen Stützen entbehren, und von denen auch das Urtheil über Dan zu leiden hat. Vielmehr tritt Ruben spä- ter nicht zurück, in der Art, wie Ewald sagt, sondern be- hauptet in Peräa stets seine Hegemonie, soweit dies bei dem allgemeinen Schwinden der Kraft bei diesen drittehalb Stämmen möglich war. — Trefflich stimmt nun das Folgende mit der Thatsache überein, dass diese Stämme, also auch Gad, die zu- erst eroberten Theile, ראשית, für sich erbat. Die Volkshäup- ter sind eben Josua, Mose, Eleasar und die andern נשיאי הקדה, wie die Urkunde selbst sagt. (Num. 32, 2.) Der Schluss giebt den Grund an, weshalb man ihm diesen Wunsch gewährte, und zwar aus ächt theokratischem Gesichtspunkte. Gefahr war bei jener Absonderung darin, dass er den reinen Jehovismus verleugnen und das nationale Band mit Israel lösen würde. Beide Befürch- tungen musste er durch sein bisheriges Verhalten widerlegt haben; sonst konnte ihm sein Wunsch nicht gewährt werden.

Ist nun das letztere eben nur als Grund jener Bewilligung zu verstehen, so erwächst daraus ein dringender Verdacht gegen den Zwischensatz כי נשם וגו', der einen andern Grund angiebt.

Uebersetzen wir mit Gesenius: weil dort der ihm vom Gesetzgeber bewahrte Antheil sei — so streitet dies, abgerechnet die grammatischen Härten der Auslegung (Baumgarten II, 563.), ganz gegen die Geschichte. Denn die Kinder Gad und Ruben forderten selbst von Mose diese Gegend, weil sie für ihr Vieh bequem sei. (Num. 32.) Mithin ist dies unhistorisch, was übrigens schon in dem ersten Kolon von V. 21. liegt. Nimmt man die Worte, wie wir sie mit Ewald, Baumgarten u. a. gegeben haben, so gehen sie auf das Grab Mosis. Allein dieser Grund ist gleichfalls gegen die Geschichte, und anticipirt andererseits die Zukunft; denn mit Baumgarten zu sagen, Mose sah dies voraus, ist willkürlich; nichts steht davon geschrieben, und ein Futurum dürfte auch in dem Satze durchaus nicht fehlen. Aber selbst dies zugegeben — immer steht Num. 32. entgegen. Die spätere Zeit setzte, unbekümmert um diese Thatsache, jenen Nebensatz hinein, vielleicht geschah es zu den Zeiten des Jestsah, als wenigstens ein Gaditer, wenn auch nicht der Stamm, sich auszeichnete, oder wenigstens im Andenken an diesen Helden.

i. *Dan*. (Und von Dan sprach er:) „Dan ist ein junger „Löwe, der von Basan her aufspringt.“ — Wie der Segen Jakobs Dan mit der Schlange am Wege vergleicht, so unser Lied mit einem kühnen jungen Löwen. Dies stimmt trefflich dazu, dass er auf dem Zuge eine der vier Gruppen des Heeres führte, sowie auch dazu, dass er ein ziemlich volkreicher Stamm geworden war, von 64000 Mann. (Num. 26, 43.) Anders als in Gen. 49. ist hier der Vergleichungspunkt kühne Kraft und wildes Ungestüm, mit dem er den Feind niederwirft, nicht jene listige Verschlagenheit. Dass der Spruch nicht aus späterer Zeit herkommen könne, folgt aus unsern obigen Bemerkungen. Denn als solcher zeigt sich Dan später niemals mehr, und wenn ihm Historiker auch für spätere Zeiten den Ruf der Kraft und Kühnheit beilegen, nehmen sie irriger Weise unsre Stelle zu Hülfe — ein offener Zirkel, sobald sie unsern Spruch dann deshalb auch auf nachmosaische Zeiten anwendbar finden.

k. *Naftali*. (Und von Naftali sprach er:) „Naftali sei gesättigt an Huld, und voll von Segen Jehovah's. Meer und Mittagland nimm in Besitz.“ — Hier ist Wunsch und Auffor-

derung. Wenn das erstere später sich erfüllt hat, so verbietet das letzte Kolon entschieden, an die Gegenden um den galiläischen See zu denken, deren Fruchtbarkeit bekannt ist. Vielmehr haben wir ein schlagendes Zeugniß eben hieran, dass unser Segen seinem grössern Theile nach unmöglich nach der Besitzergreifung Kanaans gedichtet sein könne. Wie Baumgarten richtig bemerkt, ist damit die philistäische fruchtbare Ebene am Westmeer, welches נַחֲשֹׁן meist bedeutet, gemeint. Hier sollte Naftali wohnen. Die Geschichte lehrt, dass es grade in den Norden gekommen ist, mithin dieser Aufforderung nicht entsprochen hat. Auch dieser Spruch muss demnach in die mosaische Zeit fallen.

1. *Asser*. (Und von Asser sprach er:) „Gesegnet an Söhnen sei Asser, sei ein Wohlgefallen seinen Brüdern, tauchend in Oel seinen Fuss. Eisen und Erz sei Dein Riegel, und wie Dein Leben, so sei Deine Ruhe.“ Indicien späterer Zeiten sind hier auch nicht enthalten; keine Andeutung etwaiger Abhängigkeit, die später auf ihm lastete. Freilich schimmert hier die Voraussetzung durch, als wenn er eine Art Grenzstamm bilden solle; aber wo und wie lässt sich nicht absehen. Daraus erklären sich die Wünsche, Reichthum an waffenfähiger Mannschaft, an fruchtbarem Lande, um die gewünschten zahlreichen Einwohner zu nähren, und Waffen zum Schutz gegen die Feinde. Eine exponirte Stellung wird hier also vorausgesetzt. Wahrscheinlich dachte Moses aber, besonders weil Naftali kurz vorhergeht, und weil die Gegend, in der Asser nachmals ansässig wurde, schon Sebulon und Issaschar zugedacht ist, an den östlichen Süden. Hier waren die Israeliten eben vorübergezogen; hier hatten sie viele Kämpfe zu bestehen gehabt, die Mosen noch frisch in der Phantasie gegenwärtig sein mussten. An diese Einfälle der Wüstenhorden mochte er denken und dem Stamme darum Eisen und Erz wünschen. Dann könne er erst die rechte Ruhe geniessen, dem Orientalen stets süß und wonnig. —

Das Ergebniss dieser unsrer Schlussuntersuchung ist also folgendes. Wir haben nicht mehr den vollständigen Segen des hohen Führers vor uns, dagegen eine Reihe werthvoller Bruchstücke. Manches ist ganz verloren; einiges davon ist später ergänzt, vielleicht zur Zeit Samuels und Sauls, vielleicht noch später. Grade in diesen wahrscheinlichen Zusätzen liegen aber ausschliesslich die wörtlichen Berührungspunkte mit dem Segen Jakobs, alles übrige ist andrer Art. Somit müssen wir also fast darauf verzichten, für unser obiges Ergebniss über Gen. 49. eine neue Stütze zu finden. Gleichwohl hat es doch den Anschein, als ob das erste Lied dem letztern in Deut. 33. seiner ganzen Anlage nach zum leitenden Schema gedient habe, freilich in der verschiedensten Ausführung. Diese Differenzen beruhen theils auf den veränderten Verhältnissen und Aussichten der Stämme, liegen theils im ganzen Colorit. In Deut. 33. verräth sich z. B. häufig der ächt theokratische Geist Mosis, in Gen. 49. erscheint der Patriarch und Nomade in der mehr persönlichen Haltung des Ganzen und in dem Style. Hier, um nur eins anzudeuten, schimmert eine genaue Beobachtung der Natur durch in der reichlichen Vergleichung mit Thieren; dort erscheinen nur Löwe, (V. 20. 22.), Stier und Einhorn (V. 17.). — So ergiebt sich denn, wenigstens nach dieser allgemeinen Seite hin, auch aus Deut. 33. eine Bestätigung unsres obigen Resultates über das Zeitalter des jakobitischen Segens.

Druckfehler.

- S. 11. Z. 16. v. u. sind die Worte „Pharao versagen“ zu trennen.
 S. 23. 24. ist **אחריהם** stets so zu interpungiren: **בְּאַחֲרֵיהֶם** S. Z. 24. u. 12. v. o.
 S. 23. Z. 2. v. u. für auch — euch.
 S. 30. Z. 19. v. o. nicht **חיתה**, sondern **חורח**.
 S. 33. Z. 6. v. u. lies wolle statt wollte.
 S. 44. Z. 1. v. o. lies musste statt müsste.
 S. 44. Z. 15. v. o. lies wären statt wäre.
 S. 49. Z. 3. v. u. **משנעה** statt **משענה**.
 S. 50. Z. 7. v. o. **רגליו** statt **רגליו**.
 S. 53. Z. 12. v. u. den Träger statt der Träger.
 S. 57. Z. 11. v. o. ist hinter Schiloh einzufügen dagegen.
 S. 59. Z. 12. v. u. statt des Punktes ein Komma.
 S. 68. Z. 9. v. u. lies nichts statt kein.
 S. 73. Z. 17. v. o. ist uns zu streichen.
 S. 78. Z. 2. v. u. füge man hinter dass — sie ein.

DER
S E G E N J A K O B ' S

IN GENES. XLIX

HISTORISCH ERLÄUTERT

VON

LUDWIG DIESTEL,

LICENTIATEN UND PRIVATDOCENTEN DER THEOLOGIE
AN DER UNIVERSITÄT ZU BONN.

BRAUNSCHWEIG,

C. A. SCHWETSCHKE & SOHN.

(M. BRUHN.)

1853.



Jakobs Legen.

Diestel, Ludwig

Der Segen Jakob's in Genes. XLI Xhistorisch erläutert

Braunschweig 1853

Exeg. 255 h

urn:nbn:de:bvb:12-bsb10410384-2